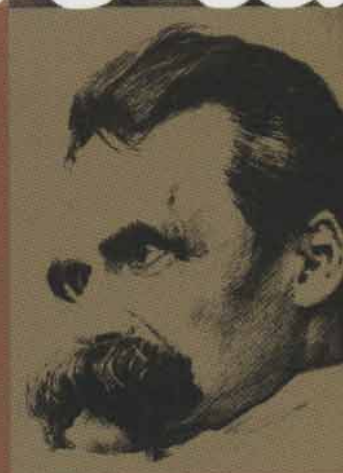


فردریک چارلز کاپلستون
تاریخ فلسفه
جلد هفتم



از فیشته تا نیچه



چاپ نهم

مترجم: داریوش آشوری

تاریخ فلسفه



جلد هفتم

ناشر برگزیده

هفدهمین، بیستمین، بیست و دومین، بیست و سومین

و بیست و چهارمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد هفتم
از فیشته تا نیچه

مترجم
داریوش آشوری



تهران ۱۳۹۰

سرشناسه	کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م.
عنوان و نام پدیدآور:	تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ ترجمه داریوش آشوری.
مشخصات نشر	تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری	ج ۹
شابک	ج ۷: ۶۷۰ - ۸۰۲ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸ دوره: ۴ - ۷۰۷ - ۴۴۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
یادداشت	عنوان اصلی: A History of Philosophy, 1985.
یادداشت	چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ج ۷ (چاپ ششم: ۱۳۹۰). کتابنامه.
مندرجات	ج ۱: یونان و روم / مترجم: جلال‌الدین مجتبی. ج ۲: فلسفه قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس / مترجم: ابراهیم دادجو. ج ۳: اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / مترجم: ابراهیم دادجو. ج ۴: از دکارت تا لایبنیتس / مترجم: غلامرضا اعوانی. ج ۵: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / مترجم: امیرجلال‌الدین اعلم. ج ۶: از ولف تا کانت / مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. ج ۷: از فیشته تا نیچه / مترجم: داریوش آشوری. ج ۸: از بتنام تا راسل / مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۹: از من دویران تا سارتر / مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی.
موضوع	فلسفه -- تاریخ
شناسه افزوده	آشوری، داریوش، ۱۳۱۷ - مترجم
شناسه افزوده	شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره	۱۳۸۸ B۷۲/۷۲۰۲
رده‌بندی دیویی	۱۰۹
شماره کتابشناسی ملی	۱۷۱۹۱۹۳ م

تاریخ فلسفه (جلد هفتم)

از فیشته تا نیچه

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: داریوش آشوری

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۷

چاپ ششم: ۱۳۹۰؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳

صندوق پستی: ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۸۸۷۴۵۶۹ - ۷۰؛ فکس: ۸۸۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: www.elmifarahangi.ir info@elmifarahangi.ir

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه کلفام، پلاک ۷۲

کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳ - ۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: www.ketabgostar.com info@ketabgostar.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

دیاچه مترجم

دیاچه

بخش یکم

سیستمهای ایده باورانه پس-کانتی

فصل ۱: درآمد

۱. سرآغاز؛ ۲. فلسفه کانت و علم مابعدالطبیعه ایده باورانه؛ ۳. معنای ایده باوری، پافشاری آن بر سیستم و پشتگرمی آن به قدرت و دامنۀ فلسفه؛ ۴. ایده باوران و یزدانشناسی؛ ۵. جنبش رومانتیک و ایده باوری آلمانی؛ ۶. دشواری به انجام رساندن طرح ایده باورانه؛ ۷. عنصر انسانگونه انگاری در ایده باوری آلمانی؛ ۸. فلسفه های انسان شناسی ایده باورانه.

فصل ۲: فیشته (۱)

۱. زندگی و نوشته ها؛ ۲. درباب جست و جوی اصل بنیادی فلسفه؛ گزینش میان ایده باوری و دگم باوری؛ ۳. من ناب و شهود عقلی؛ ۴. نکته هایی درباره نظریه من ناب؛ پدیدارشناسی آگاهی و علم مابعدالطبیعه ایده باورانه؛ ۵. سه اصل بنیادی فلسفه؛ ۶. نکته هایی درباره روش دیالکتیکی فیشته؛ ۷. نظریه علم و منطق صوری؛ ۸. ایده کلی دو استنتاج از آگاهی؛ ۹. استنتاج نظری؛ ۱۰. استنتاج عملی؛ ۱۱. نکته هایی درباب استنتاج آگاهی از دید فیشته.

فصل ۳: فیثته (۲)

۱. اشارتهایی در سرآغاز؛ ۲. وجدان اخلاقی همگانی و علم اخلاق؛ ۳. طبع اخلاقی بشر؛ ۴. اصل برین اخلاق و شرط صوری اخلاق عملی؛ ۵. وجدان، راهنمای خطاناپذیر؛ ۶. کاربرد فلسفی قانون صوری اخلاق؛ ۷. ایده رسالت اخلاقی و دید کلی فیثته از حقیقت؛ ۸. اجتماعی از خودها در يك جهان همچون شرط خودآگاهی؛ ۹. اصل یا قاعده حق؛ ۱۰. استنتاج ماهیت دولت؛ ۱۱. دولت [با نظام] داد و ستد بسته؛ ۱۲. فیثته و ملت باوری (ناسیونالیسم).

فصل ۴: فیثته (۳)

۱. اندیشه‌های نخستین فیثته درباره دین؛ ۲. خدا در نخستین نسخه نظریه علم؛ ۳. تهمت خدا ناباوری و پاسخ فیثته؛ ۴. اراده بیکران در کتاب رسالت انسان؛ ۵. گسترش فلسفه وجود (۱۸۰۱ - ۱۸۰۵)؛ ۶. نظریه دین؛ ۷. نوشته‌های پسین؛ ۸. گزارشهای توضیحی و انتقادی در باب فلسفه وجود فیثته.

فصل ۵: شلینگ (۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها؛ ۲. مرحله‌های پیاپی اندیشه شلینگ؛ ۳. نوشته‌های آغازین و نفوذ فیثته.

فصل ۶: شلینگ (۲)

۱. امکان و بنیادهای متافیزیکی يك فلسفه طبیعت؛ ۲. خطوط کلی فلسفه طبیعت شلینگ؛ ۳. سیستم ایده باوری برین؛ ۴. فلسفه هنر؛ ۵. [وجود] مطلق در مقام همانستی.

فصل ۷: شلینگ (۳)

۱. ایده هبوط کیهانی؛ ۲. شخصیت و آزادی در انسان و خدا؛ نیک و بد؛ ۳. جداگانگی میان فلسفه منفی و مثبت؛ ۴. اساطیر و وحی؛ ۵. کلیاتی درباره شلینگ؛ ۶. نکته‌هایی درباره نفوذ شلینگ در برخی از اندیشه‌ورزان خویشاوند.

فصل ۸: اشلایر ماخر

۱. زندگی و نوشته‌ها؛ ۲. تجربه اساسی دینی و تفسیر آن؛ ۳. زندگی اخلاقی و دینی انسان؛ ۴. اشاره‌های پایانی.

فصل ۹: هگل (۱) ۱۶۳

۱. زندگی و نوشته‌ها؛ ۲. نوشته‌های آغازین دربارهٔ یزدانشناسی؛ ۳. نسبت‌های هگل با فیخته و شلینگ؛ ۴. زندگانی «مطلق» و ماهیت فلسفه؛ ۵. پدیدارشناسی آگاهی.

فصل ۱۰: هگل (۲) ۱۹۱

۱. منطق هگل؛ ۲. جایگاه ایده یا مطلق در ذات خویش از نظر هستی‌شناسی و انتقال به طبیعت؛ ۳. فلسفهٔ طبیعت؛ ۴. مطلق همچون روح؛ روح ذهنی؛ ۵. مفهوم حق؛ ۶. اخلاق؛ ۷. خانواده و جامعهٔ مدنی؛ ۸. دولت؛ ۹. شرحی بر ایدهٔ هگل از فلسفهٔ سیاسی؛ ۱۰. کارکرد جنگ؛ ۱۱. فلسفهٔ تاریخ؛ ۱۲. برداشتهایی از فلسفهٔ تاریخ هگل.

فصل ۱۱: هگل (۳) ۲۲۵

۱. سپهر روح مطلق؛ ۲. فلسفهٔ هنر؛ ۳. فلسفهٔ دین؛ ۴. رابطهٔ میان دین و فلسفه؛ ۵. فلسفهٔ هگل در باب تاریخ فلسفه؛ ۶. نفوذ هگل و شکاف میان هگلیان راست و چپ.

بخش دوم

واکنش در برابر ایده‌باوری متافیزیکی

فصل ۱۲: نخستین ستیهندگان و خرده‌گیران ۲۴۶

۱. فریس و مریدانش؛ ۲. واقع‌باوری هر بارت؛ ۳. بنکه و روانشناسی در مقام علم بنیادین؛ ۴. منطق بولتسانو؛ ۵. وایسه و هرمان فیخته، خرده‌گیران بر هگل.

فصل ۱۳: شوپنهاوئر (۱) ۲۵۹

۱. زندگی و نوشته‌ها؛ ۲. رسالهٔ دکتری شوپنهاوئر؛ ۳. جهان همچون بازنمود؛ ۴. کارکرد زیستی مفاهیم و امکان علم مابعدالطبیعه؛ ۵. جهان همچون نمود خواست زندگی؛ ۶. بدبینی متافیزیکی؛ ۷. چند نکتهٔ سنجش‌گرانه.

فصل ۱۴: شوپنهاوئر (۲) ۲۷۴

۱. ژرف‌اندیشی هنری گریزگاهی برای چند گاه رستن از بندگی خواست؛ ۲. هنرهای زیبای خاص؛ ۳. فضیلت و گوشه‌نشینی؛ ۴. شوپنهاوئر و ایده‌باوری متافیزیکی؛ ۵. نفوذ کلی شوپنهاوئر؛ ۶. نکته‌هایی دربارهٔ پرورش فلسفهٔ شوپنهاوئر به دست ادوارد فن هارتمان.

فصل ۱۵: دگردیسی ایده باوری (۱) ۲۸۸

۱. چند نکته آغازین؛ ۲. فویرباخ و دگردیسی یزدانشناسی به انسانشناسی؛ ۳. سنجشگری روگه از نگره هگلی به تاریخ؛ ۴. اشتیرنر و فلسفه «من».

فصل ۱۶: دگردیسی ایده باوری (۲) ۲۹۹

۱. نکته‌هایی در سرآغاز؛ ۲. زندگانی مارکس و انگلس و پرورش اندیشه آنان؛ ۳. ماده باوری؛ ۴. ماده باوری دیالکتیکی؛ ۵. برداشت ماده باورانه از تاریخ؛ ۶. نکته‌هایی درباره اندیشه مارکس و انگلس.

فصل ۱۷: کی برکه گور ۳۲۶

۱. نکته‌هایی در سرآغاز؛ ۲. زندگی و نوشته‌ها؛ ۳. فرد و خیل؛ ۴. دیالکتیک مرحله‌ها و حقیقت همچون ذهنیت؛ ۵. ایده هستی‌داری؛ ۶. مفهوم دلهره؛ ۷. نفوذ کی برکه گور.

بخش سوم

جریانهای پسین اندیشه

فصل ۱۸: ماده باوری - دیالکتیکی ۳۴۴

۱. نکته‌های سرآغاز؛ ۲. نخستین مرحله جنبش ماده باوری؛ ۳. سنجشگری لانگه از ماده باوری؛ ۴. یگانه‌انگاری هگل؛ ۵. انرژی باوری استوالد؛ ۶. سنجشگری تجربه - بنیاد، کوششی برای چیرگی بر همستیزی ماده باوری و ایده باوری.

فصل ۱۹: جنبش نو - کانتی ۳۵۳

۱. نکته‌های سرآغاز؛ ۲. مکتب ماربورگ؛ ۳. مکتب بادن؛ ۴. گرایش عمل باورانه؛ ۵. ارنست کسیرر؛ ۶. چند نکته درباره دیلتای.

فصل ۲۰: زنده شدن دوباره علم مابعدالطبیعه ۳۶۶

۱. نکته‌هایی درباره علم مابعدالطبیعه استقرایی؛ ۲. علم مابعدالطبیعه استقرایی فشنر؛ ۳. ایده باوری انجام شناسیک لوتسه؛ ۴. وونت و رابطه علم و فلسفه؛ ۵. زندگی باوری دریش؛ ۶. کوشش باوری اویکن؛ ۷. بازیافت گذشته: ترندلنبورگ و اندیشه یونانی؛ زندگی دوباره فلسفه توماسی.

فصل ۲۱: نیچه (۱) ۳۸۱

۱. زندگی و نوشته‌ها؛ ۲. مرحله‌های اندیشه نیچه همچون «نقاب»؛ ۳. نخستین نوشته‌های نیچه و سنجشگری فرهنگ کنونی؛ ۴. سنجشگری اخلاق؛ ۵. خدا ناباوری و پیامدهایش.

فصل ۲۲: نیچه (۲) ۳۹۷

۱. فرضیه خواست قدرت؛ ۲. خواست قدرت آنچنانکه در دانش بازنموده می‌شود؛ برداشت نیچه از حقیقت؛ ۳. خواست قدرت در طبیعت و انسان؛ ۴. آبرانسان و پایگاه انسانی؛ ۵. نظریه بازگشت جاودانه؛ ۶. نکته‌هایی درباره فلسفه نیچه.

فصل ۲۳: واپس‌نگری و فرابیش‌نگری ۴۱۰

۱. برخی پرسشهای برخیزنده از فلسفه آلمانی سده نوزدهم؛ ۲. پاسخ پوزیتیویستی؛ ۳. فلسفه هستی‌داری (اگزیستانس)؛ ۴. پیدایش پدیدارشناسی: برنتانو، ماینونگ، هوسرل؛ کاربرد گسترده تحلیل پدیدارشناسیک؛ ۵. بازگشت به هستی‌شناسی؛ هارتمان؛ ۶. مابعدالطبیعه هستی؛ هیدگر، توماسیان؛ ۷. اندیشه‌های پایانی.

۴۳۱ برابرنامه

۴۴۱ کتابشناسی

۴۶۰ فهرست راهنما

دبیاچه مترجم

این کتاب ترجمه کامل جلد هفتم از تاریخ فلسفه به قلم فردریک کاپلستون، پژوهنده و نویسنده انگلیسی^۱، است. تاکنون ترجمه دو جلد دیگر از این تاریخ فلسفه — جلد های یکم و پنجم — به قلم آقایان جلال الدین مجتبی و امیر جلال الدین اعلم انتشار یافته است و جلد های دیگر از آن نیز به دست مترجمان دیگر در دست ترجمه است. امید است که با درآمدن این مجموعه به زبان فارسی این پروژه به سرانجام رسد و منبعی بزرگ و تازه در اختیار دوستاران فلسفه در ایران قرار گیرد. اما این مجموعه نه جلدی از آنجا که به دست مترجمان گوناگون با ذوقها و پسندها و قلمها و سبکهای گوناگون ترجمه می شود ناگزیر یکدستی متن اصلی را نخواهد داشت و از این ناهمگونی نیز گزیری نیست، بویژه که ما در روزگاری بسر می بریم که هنوز زبانی همگانی در میان اهل علم و فلسفه در ایران به وجود نیامده و مترجمان و اهل نظر بر سر ترجمه بسیاری از مفهومیهای اندیشه علمی و فلسفی نوین (مدرن) اروپایی یک زبان نیستند. مترجم این جلد، یعنی صاحب این قلم، نیز بطبع سبک و پسند و روش ویژه خود را در ترجمه به کار برده است و هر جا لازم دانسته، واژه هایی تازه را در برابر مفهومیهای اساسی فلسفی که در این کتاب مطرح است، نهاده است.

البته، آشنایان می دانند شیوه بیان و زبان فیلسوفان آلمانی، بویژه ایده باورانشان، تا چه حد در زبان اصلی نیز سنگین و پیچیده و انتزاعی و دشوار فهم است و اگر چه این کتاب یک متن اصلی از زبان آلمانی نیست، و نویسنده آن، فردریک کاپلستون، کوشیده است گزارشی تا حد ممکن روشن و کمابیش همه فهم از خطوط کلی و اصلی جریان عظیم اندیشه فلسفی در آلمان سده نوزدهم تا نیمه

۱. برای زندگینامه و آثار و همچنین برداشت فردریک کاپلستون از تاریخ فلسفه، رجوع کنید به شرحی که کامران فانی در مقدمه جلد پنجم این تاریخ فلسفه نوشته و به نام فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، در ۱۳۶۲ از سوی انتشارات سروش منتشر شده است.

سده بیستم بدهد، اما همین شرح کلی و ساده گرانه نیز به آسانی به زبان فارسی برگردان پذیر نیست، زیرا ما هنوز نخستین گامهای خود را برای آشنایی با جریانههای گوناگون و تودرتو و پربار اندیشه اروپایی برمی داریم و زبانی پخته و پرورده و از کوره تجربه گذشته فراچنگ نداریم و زبان فارسی، به همت کوشندگان و نویسندگان و مترجمان ما، تازه چنددهه است که به آستانه آشنایی با آن عالم و میراث شگرف آن گام نهاده است و هنوز به تالارهای آن بار نیافته است.

مترجم این کتاب بر آنست که اصطلاحات اصلی و ترجمه نکردنی را می باید وام گرفت و به زبان فارسی راه داد و کوشش بیهوده برای یافتن برابرهای نارسا و گنگ و گمراه کننده نکرد. مهمترین اینگونه اصطلاحات در این متن واژه idea به انگلیسی [= idee به آلمانی] است که مادر زبان فارسی صورت فرانسوی آن «ایده» (idée) را به کار می بریم. به گمان ما، این اصطلاح بسیار مهم که مفهوم بنیادی بویژه در نیمه نخست این کتاب، یعنی در اندیشه فیثبه و شلینگ و هگل، است و در عین حال، چه بسا، بنیادین ترین مفهوم در تمامی تاریخ فلسفه غرب از افلاطون تا کنون باشد، در زبان ما برابر دقیقی ندارد. اگر چه مترجمان ما واژه های «تصور» و نیز واژه قدیمی «مثال» را برابر آن به کار برده اند، ما بهتر آن دانسته ایم که همان واژه اصلی را به کار بریم، بویژه که کلمه «ایده» از راههای دیگری حتا به زبان کوچه و بازار فارسی نیز راه یافته و جایگیر شده است. اما گهگاه «مثالی» را برابر «ایده آل» به کار برده ایم، ولی به کار بردن «تصور»، که معنایی یکسره ذهنی (سو بژکتیو) به کلمه می دهد به نظر ما بکلی در این متن گمراه کننده است. همچنین در برابر برخی اصطلاحات دیگر برابرهای تازه ای در فارسی پیشنهاد کرده ایم که هم ورزشی است بر سر امکانات بیان فلسفی به زبان فارسی و هم، اگر پسندیده افتد، به گسترش دامنه واژگان و دقت بیان فارسی یاری خواهد کرد.

از جمله کاربردهای زبانی تازه که ممکن است توجه برانگیز باشد، به کار بردن پسوند «يك» [= -ique یا -ic، و-ی نسبت در فارسی] است به دنبال واژه هایی که خود به یای مصدری پایان می یابند و، در نتیجه، یای نسبت به آنها نمی چسبد و یا در «-ی» نخستین ادغام می شود، مانند «هستی شناسیک» [= ontological یا ontologic] که منسوب به هستی شناسی است یا زیبا شناسیک [= aesthetic] و جز آنها. البته رسم بسیاری از مترجمان فارسی زبان آنست که این حالت نسبت را با چسباندن یای نسبت به ستاک ماضی ماده «شناس» یعنی «شناخت» (که معنای اسمی نیز دارد) بیان می کنند، برای مثال، «هستی شناختی» می گویند. اما در این چند سال دو سه نویسنده و مترجم پسوند «يك» را به کار گرفته اند تا این حالت نسبت با همان ماده اصلی مضارع در ترکیب، یعنی «-شناس» بیان شود. به نظر ما این کار پسندیدنی است، زیرا پسوند «يك» گذشته از آنکه در زبان پهلوی وجود داشته و در فارسی نیز در چند کلمه مانند «نزدیک» و «تاریک» مانده است، در این چند دهه نیز از راه واژه های انگلیسی و فرانسه به فراوانی به فارسی راه یافته است و از نمونه های آن اپیدمیک (épidémique)، اتوماتیک (automatique)، سمبولیک

(symbolique)، سنتتیک (synthétique)، دیپلماتیک (diplomatique)، لوجیستیک (logistic) یا لوژیستیک (logistique)، دینامیک (dynamique)، ایدئولوژیک (idéologique) و تکنولوژیک (technologique) است که دهها وجه بسا صدها واژه مانند آنها در حوزه های گوناگون علمی و فنی به کار می رود و جزء زبان روزانه ما شده است. فراوانی اینگونه واژه های وام گرفته با پسوند -ic یا -ique - نیز به ما اجازه می دهد که آن «-یک» گمشده را - که از نظر زبانشناسی تاریخی لابد با -ique - فرنگی از یک ریشه است - دوباره زنده کنیم و در جای ضروری به کار بریم.

آقای اسماعیل سعادت، که ویراستاری بیشترین بخش دوره تاریخ فلسفه کاپلستون را به عهده دارند، با دقت و امانت حرفه ای و باریک بینی خاص خود تمامی این ترجمه را با متن برابر کرده و پاره ای افتادگیها و برخی نکته های سودمند را یادآور شده اند که مترجم در بازبینی نهایی آنها را در نظر گرفته است. باری، دقت و باریک بینی ایشان بر امانت این ترجمه افزوده است و به همین سبب از ایشان سپاسگزارم، اگرچه گناه هیچیک از نوآوریها یا جسارتها ی صاحب این قلم به گردن ایشان نیست. و نیز سپاسگزار دوست ارجمندم امیر جلال الدین اعلم هستم که در غیاب من بازخوانی و غلط گیری نمونه های چاپی را به عهده گرفت و با صرف وقت بسیار و دقت کم مانند خود اصلاحهای ضروری را در پانویسهای نسخه دستنویس انجام داد و بر تمامی کار چاپ آن نظارت داشته است.

مترجم از آوردن ارجاعهای مؤلف در پانویس کتاب به چاپهای خاصی از مجموعه آثار نویسندگان اصلی خودداری کرده است، زیرا این کار جز آنکه بار کتاب را از نظر حروف چینی و صفحه بندی سنگینتر کند، سودی نمی داشت و گمان نمی رود که کسانی از خوانندگان فارسی زبان به آن چاپها دسترس داشته و یا بر اساس این ترجمه هوس رجوع به متنهای اصلی را داشته باشند.

د. آ.

تهران، مردادماه ۱۳۶۶

دیباچه

جلد ششم از این تاریخ فلسفه با کانت پایان یافت و دنباله طبیعی کار این بود که جلد کنونی را با بحثی پیرامون ایده باوری آلمانی پس - کانتی آغاز کنیم. من می بایست در این جلد به فلسفه فرانسوی و بریتانیایی در نخستین بهره سده نوزدهم نیز می پرداختم، اما به دنبال اندیشه ای که در این کار کردم به نظر رسید که اگر یکجا به فلسفه آلمانی در سده نوزدهم بپردازم این جلد یکپارچگی بیشتری خواهد داشت. و در حقیقت تنها فیلسوف غیر آلمانی که در این کتاب آمده کی بر که گور، نویسنده دانمارکی، است.

عنوان این جلد از فیشته تا نیچه است، زیرا نیچه و اسپین فیلسوف ناماورد در جهان است که در این کتاب درباره اوبه درازا سخن گفته ایم. چه بسا بهتر آن می بود که عنوان از فیشته تا هیدگر بر آن می نهادیم، زیرا نه تنها نام بسیاری از فیلسوفانی که پس از نیچه می زیسته اند در آن آمده است، که در آخرین فصل نگاهی به فلسفه آلمان در نیمه نخست سده بیستم نیز افکنده ایم. اما به این نتیجه رسیدم که اگر عنوان از فیشته تا هیدگر را بر آن بگذارم مایه گمراهی خوانندگان خواهد شد زیرا گمان خواهند کرد که به فیلسوفان سده بیستم همچون هوسرل، هارتمان، یاسپرس، و هیدگر یکایک همانگونه پرداخته ایم که به فیشته و شلینگ و هگل، حال آنکه در حقیقت درباره ایشان بحثی کوتاه کرده ایم که نشان دهنده ایده های گوناگون در باره ماهیت و دامنه فلسفه باشد.

الگوی این جلد نسبت به الگویی که در جلدهای پیشین در پیش گرفتیم، یکی - دو فرق دارد. فصل در آمد آن تنها به جنبش ایده باوری می پردازد و بنا بر این در فصل یکم گنجانده شده است نه پیش از آن. و در آخرین فصل افزون بر برخی اندیشه های واپس نگرانه، چنانکه هم اکنون اشاره کردیم، نگاهی نیز به اندیشه در نیمه نخست سده بیستم افکنده ایم. ازینرو این فصل را «واپس نگرانی و فرایش نگرانی» نامیده ام نه «بازبینی پایانی». باری، من جز همان اشاراتی که به اندیشه در سده بیستم کرده ام و دلایل آن را هم در متن یاد کرده ام، سر آن ندارم که در این تاریخ

فلسفه شرحی گسترده دربارهٔ فلسفه در سدهٔ کنونی بدهم. در عین حال نمی‌خواهم این جلد را بی‌هیچ اشاره‌ای به جریانهای دنبالهٔ آن یکباره به پایان برم. البته، سرانجام چنین کاری دراز کردن زبان طعن دیگران بر خویشتن است تا بگویند که خاموش ماندن دربارهٔ این جریانهای دنباله بهتر است از اشاراتی سردستی و نارسا به آنها. باری، من این طعن را به جان خریده‌ام.

برای صرفه‌جویی در اندازهٔ کتاب، کتابشناسی پایان آن را به آثار کلی و به آثاری که چهره‌های برجسته نوشته‌اند یا دربارهٔ آنها نوشته شده است، محدود کرده‌ام. در مورد فیلسوفان کوچکتر، بسیاری از آثار ایشان را در همان جای خاصشان در متن یاد کرده‌ام. با توجه هم به شمارهٔ فیلسوفان سدهٔ نوزدهم و هم کتابهایی که نشر داده‌اند، و با توجه به فراوانی نوشته‌ها دربارهٔ برخی از چهره‌های برجسته، چیزی که بتوان کتابشناسی جامع نامید، مطرح نمی‌تواند بود. در مورد اندیشندگان سدهٔ بیستم که از آنها در فصل آخرین یاد شده است، از برخی کتابها در متن یا در پانویست نام برده‌ام، اما به کتابشناسی آنها نپرداخته‌ام. گذشته از مسئلهٔ جا، احساس کردم که آوردن يك کتابشناسی دربارهٔ هیدگر نابجاست در حالی که از وی به اشاره گذشته‌ام.

نویسنده امیدوار است که جلد پسین، یعنی جلد هشتم از این تاریخ فلسفه را به برخی جنبه‌های اندیشهٔ فرانسوی و بریتانیایی در سدهٔ نوزدهم اختصاص دهد. اما سر آن ندارد که از این فراتر رود. بجای آن، اگر روزگار فرصت دهد، بر سر آنست که در يك جلد تکمیلی به موضوعی بپردازد که می‌توان آن را فلسفهٔ تاریخ فلسفه نامید، یعنی باریک اندیشی دربارهٔ چگونگی پرورش اندیشهٔ فلسفی نه داستان جریان این پرورش.

نکتهٔ آخر اینکه یکی از سنجشگران با نظری دوستانه بر آنست که بهتر بود نام این اثر را تاریخ فلسفهٔ غرب یا تاریخ فلسفهٔ اروپایی می‌نهادیم تا تاریخ فلسفه بی‌هیچ افزودگی. زیرا که در آن، برای مثال، نامی از فلسفهٔ هندی برده نمی‌شود. البته، حق با اوست. اما می‌باید یادآور شوم که نیاوردن فلسفهٔ شرقی در این اثر نه نادیده گرفتن آنست نه اینکه مؤلف هیچگونه پیشداوری دربارهٔ آن داشته باشد. تألیف يك تاریخ فلسفهٔ شرق کاری است تخصصی و نیازمند آشنایی به زبانهای آنهاست که این نویسنده از آن بهره‌مند نیست. [امیل] بریه^۱ در تاریخ فلسفه^۲ خویش جلدی دربارهٔ فلسفهٔ شرقی گنجانده است که به قلم خود او نیست.

بخش یکم

سیستمهای ایده‌باورانه پس-کانتی

درآمد

۱. سرآغاز

در جهان فلسفی آلمان در سرآغاز سده نوزدهم، یکی از چشمگیرترین شکوفندگیهای تفکر متافیزیکی را می‌یابیم که در تاریخ دراز فلسفه غربی روی داده است. در این دوران با سیستمهایی روبرو هستیم که از پی یکدیگر می‌آیند و برداشتهایی بی‌مانند از حقیقت و زندگی بشری و تاریخ دارند که در باب عظمتشان چندان چون و چرا نمی‌توان کرد و هنوز نیز می‌توانند دست کم برخی ذهنها را سخت به خود مشغول دارند. زیرا هر يك از فیلسوفان برجسته این روزگار بر آنست که معمای جهان را گشوده و راز جهان و معنای وجود بشری را آشکار کرده است.

و اما، هنوز شلینگ زنده بود که اگوست کنت در ۱۸۵۴ در فرانسه کتاب خویش به نام دوره فلسفه پوزیتیو^۱ را منتشر کرد و در آن علم مابعدالطبیعه^۲ را مرحله‌ای گذرا از تاریخ اندیشه بشر نامید؛ و آلمان نیز شاهد جنبشهای پوزیتیویستی و ماده‌باورانه (ماتریالیستی) خویش بود که اگر قصد جان علم مابعدالطبیعه را نیز نمی‌داشتند، دست کم بر سر آن بودند که مابعدالطبیعه‌شناسان^۳ را بر آن دارند تا درباره رابطه فلسفه و علوم جزئی تأمل کنند و از این رابطه تعریف دقیقتری به دست دهند. اما در دهه‌های آغازین سده نوزدهم هنوز سایه پوزیتیویسم صحنه را فرونگرفته بود و فلسفه نظری دورانی از رشد آزادانه و پربروبار را می‌گذراند. [در این دوران] نزد ایده‌باوران (ایده‌آلیستهای) بزرگ آلمانی پشتگر می‌بی‌مانندی به قدرت عقل انسانی و پهناوری پهنه فلسفه می‌یابیم. اینان با این نگرش که حقیقت همانا خود-نمایانگری^۴ عقل بیکران است، بر آن بودند که با بازیمودن رهگذار تفکر فلسفی، می‌توان سیر خود-فرانمایی^۵ این عقل را ردیابی کرد. آنان را غم این نبود که به فراشت خویش نیز نظری افکنند تا ببینند خرده‌گیران در پشت سرشان چه‌ها

زمره می‌کنند. خرده‌گیران می‌گفتند که اینان در پس حجابهای نازکی از فلسفه نظری در کار سخن‌سراییه‌های شاعرانه‌اند یا آنکه ژرف‌اندیشی [کذایی] ایشان و زبان‌گنگشان جز نقابی برای پوشاندن تاریکی اندیشه‌شان نیست. اما ایده‌باوران، بعکس، باور داشتند که روح انسان سرانجام به خویش هشیار شده و ماهیت حقیقت بر روشنی بروجدان انسان پدیدار گشته است؛ و هر یک از ایشان با چنان بُردلی شگرفی به شرح بینش خویش از عالم می‌پرداخت که گویی [در این بینش] جز حقیقت عینی چیزی نیست.

البته، جای انکار نیست که در نظر پیشینه‌مردمان امروزین ایده‌باوری (ایده‌آلیسم) آلمانی چنانست که گویی از جهانی دیگر و اقلیمی دیگر از اندیشه‌فراز آمده است. می‌توان گفت که مرگ هگل در ۱۸۳۱ پایان یک دوره بود؛ زیرا که آفت ایده‌باوری مطلق^۶ و برآمدن جهت‌های دیگری از اندیشه را در پی داشت. حتا علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) راه دیگری در پیش گرفت و آن پشتگرمی بی‌مانند به قدرت و گستره فلسفه نظری، که بویژه هگل از آن برخوردار بود، دیگر هرگز به دست نیامد. ایده‌باوری آلمانی اگرچه موشک‌وار به آسمان پدید و پس از زمانی نه چندان دراز فروپاشید و بر خاک افتاد، اما پرش آن سخت خیره‌کننده بود. این فلسفه، اگر از کم‌وکاستیهایش چشم‌پوشیم، نمونه‌ای بود از یکی از پیگیرترین کوشش‌ها در پهنه تاریخ اندیشه برای دستیابی به دانش مفهومی یکپارچه و کاملی از حقیقت و تجربه همچون یک تمامیت. و با آنکه پیش‌انگاره^۷‌های ایده‌باوری رد شده است، سیستم‌های ایده‌باور هنوز هم آن توانایی را دارند که برای کشش و کوشش طبیعی ذهن اندیشنده در جهت دستیابی به یک همنهاد^۸ (سنتز)^۸ یکپارچه مفهومی، انگیزه‌ای باشند.

برخی برآستی بر آنند که ساختن و پرداختن نظریه‌ای فراگیر از حقیقت و وظیفه راستین فلسفه علمی نیست. و حتا کسانی که بر این باور نیستند نیز چه بسا بر آن باشند که دستیابی به یک همنهاد سیستم‌مانه نهایی [از حقیقت] بیرون از حد توانایی هراسانی است و بیشتر غایتی است آرمانی تا امکانی عملی. اما در ما می‌باید آن آمادگی باشد که هر جا به کار فکری بلندپایه‌ای برخوردیم [ارزش] آن را به رسمیت بشناسیم. هگل بویژه در عظمت چند سر و گردن بلندتر از انبوه کسانی است که برای کوچک کردن او کوشیده‌اند. و ما حتا آنگاه که در اندیشه چون و چرا کردن با او هستیم نیز همچنان می‌توانیم از این فیلسوف برجسته چیز بیاموزیم. فروافتادن ایده‌باوری متافیزیکی از نظر تاریخی، به خودی خود بدان معنا نیست که ایده‌باوران بزرگ دیگر چیزی در چنته برای پیش نهادن ندارند. درست است که ایده‌باوری آلمانی از خیالپردازی بی‌مهاری خالی

۶. درست است که از آن پس جنبشهای ایده‌باورانه‌ای در [حوزه‌های فلسفی] بریتانیا، امریکا، ایتالیا، و دیگر جای‌ها پدید آمد، اما ربطی به این واقعیت ندارد که ایده‌باوری متافیزیکی در آلمان پس از هگل رو به افول رفت.

نیست، اما نوشته‌های پیشروان ایده باوری جدّیتر از آنست که همه خیال باشد.

۲. فلسفه کانت و علم مابعدالطبیعه ایده باورانه

باری، نکته‌ای که اینجا می‌باید به آن پرداخت برآمدن ایده باوری آلمانی است نه برافتادن آن و این نکته رami باید از چند جهت روشن کرد. از سویی، فلسفه سنجشگری^۹ ایمانوئل کانت بود که یکسره زمینه فلسفی جنبش ایده باورانه (ایده آلیست) را فراهم کرد، همان فلسفه‌ای که بر مدعاهای اهل مابعدالطبیعه — که مدعی فراهم آوردن دانش نظری در باب حقیقت بودند — تاخت آورده بود. از سوی دیگر، ایده باوران آلمانی خود را جانشینان معنوی و حقیقی کانت می‌شمردند نه کسانی که تنها در برابر ایده‌های او واکنشی نشان داده‌اند. ازینرو، آنچه می‌باید روشن کرد آنست که ایده باوری متافیزیکی چگونه می‌تواند از درون دستگاه فکری متفکری برآید که نامش تا ابد با شک آوری در باب علم مابعدالطبیعه هم‌معنان است؛ یعنی شک آوری در باب آن علمی که مدعی است در مورد حقیقت بطور کلی برای ما دانش نظری فراهم می‌آورد، یا، در واقع، هم‌معنان است با شک آوری در باب هر حقیقتی جز ساخت پیش‌اند^{۱۰} دانش و تجربه بشری.^{۱۱}

برای روشن کردن آنکه ایده باوری متافیزیکی چگونه از درون فلسفه سنجشگری برآمده است، آسانترین آغازگاه همانا پرداختن به برداشت کانت از «شیء در ذات خویش»^{۱۲} است. فیثته بر آن بود که کانت با چسبیدن به این برداشت و پافشاری بر سر آن خود را گرفتار کرده است. از سویی، اگر کانت وجود «شیء در ذات خویش» را همچون علت مادی یا عنصر فرضی احساس پذیرفته باشد، [در نظام تفکر خویش] دچار تناقض آشکار شده است. زیرا بنا به فلسفه او، مفهوم علت رانمی‌توان چنان در کار آورد که دامنه دانش ما را به ورای سپهر [هستی] پدیدار بکشاند. از سوی دیگر، اگر کانت ایده «شیء در ذات خویش» را برآستی همچون مشکلی حل ناشدنی و مفهومی دست و پاگیر نگاه داشته باشد، این کار در حکم چسبیدن به یکی از یادگارهای شبیح آسای همان دگم باورایی (دگماتسمی) است که فلسفه سنجشگری رسالت خویش را بر گذشتن از آن می‌دانست. انقلاب کوپرنیکی کانت گامی بزرگ به پیش بود و فیثته هرگز سر آن نداشت که به جایگاهی پیش-کانتی بازپس رود. آن را که از سیر فلسفه و خواسته‌های اندیشه مدرن آگاهی می‌بود چاره‌ای جز آن نبود که به پیش‌رود و کار کانت را به کمال رساند؛ و معنای چنین کاری از میان برداشتن «شیء در ذات خویش» بود. زیرا، بر مبنای پیش‌فرضهای کانت، دیگر جایی برای

9. critical philosophy 10. a priori

۱۱. از آن جهت می‌گویم «می‌تواند برآید» که تأمل در فلسفه کانت می‌تواند اندیشه را به راههای گوناگونی بکساند. بر حسب آنکه تکیه را بر کدام جنبه از آن بگذاریم.

12. thing-in-itself

موجودیتی غیبی و ناشناختنی باز نمی ماند که از ذهن جدا انگاشته شود. به عبارت دیگر، فلسفه سنجشگری می بایست دگرگون شود و به صورت يك ایده باوری استوار درآید؛ و معنای این سخن آن بود که اشیاء در تمامیت خویش همانا فراورده های اندیشه بشمار آیند.

واما، بی گفت و گو روشن است که آنچه را که جهان برون-ذهنی می دانیم و بدان می اندیشیم نمی توان فراورده کار و کوشش آفریدگاران و آگاهانه ذهن بشری بشمار آورد. تا آنجا که از آگاهی عادی برمی آید، من خود را در جهانی از اشیاء می یابم که از راههای گوناگون بر من اثر می گذارند و من خود به خود چنین می اندیشم که این جهان جدا از اندیشه و خواست من وجود دارد. ازینرو، فیلسوف ایده باورگویی به فراپشت آگاهی می رود و جریان آن کردوکار ناخودآگاهی را که زمینه ساز آگاهی است، دنبال می کند.

امامی باید از این نیز فراتر رفت و دریافت که فراآوردن جهان را به هیچ وجه نمی توان به نفس فرد، یا حتا به کردوکار ناخودآگاهانه آن نسبت داد. زیرا اگر آن را به نفس محدود فردی نسبت دهیم، پرهیز از خودباوری^{۱۳}، اگر ناممکن نباشد، بسی دشوار است، یعنی گرفتار وضعی می شویم که بسختی می توان از آن دفاع کرد. بدینسان، ایده باوری ناگزیر به فراسوی ذهن محدود، به سوی عقل زیر-فردی^{۱۴}، به سوی يك ذهن مطلق رهسپار می شود.

ولی، واژه «ذهن»^{۱۵} برآستی فراخور این معنا نیست، مگر آنکه دلالت بر آن داشته باشد که اصل، باصطلاح، پدیدآورنده نهایی در جانب اندیشه جای دارد نه در جانب شیء محسوس. زیرا واژه های «ذهن» و «عین»^{۱۶} همبسته اند؛ و اصل نهایی، چون به خودی خود در نظر گرفته شود، از «عین» فارغ است. او بنیانگذار رابطه ذهن و عین است و خود از این رابطه برمی گذرد. او هم ذهن است و هم عین؛ کردوکاری است بیکران که آن هر دو از او سرچشمه می گیرند.

بدینسان، ایده باوری پس-کانتی ناگزیر يك علم مابعدالطبیعه از کار درآمد. فیشته، که حرکت خویش را از نظر گاه کانت آغاز کرده و آن نظر گاه را به قالب ایده باوری ریخته بود، بطبع، اصل نخستین خویش را من نامید و «من برین»^{۱۷} کانت را به صورت يك اصل متافیزیکی یا هستی شناسیک^{۱۸} درآورد. اما روشن کرد که مراد وی از آن همانا من مطلق است نه من محدود فردی. اما دیگر ایده باوران (از جمله فیشته خود در فلسفه پسینش) واژه «من» را بدین معنا بکار نمی برند. اصل نهایی نزد هگل عقل بیکران و روح بیکران است. و می توانیم گفت که حقیقت نزد ایده باوری متافیزیکی بطور کلی فرایند خود-فرانمایی یا خود-نمایانگری اندیشه بیکران یا عقل است.

البته، معنای این سخن آن نیست که جهان به فرایندی از اندیشه، به معنای عرفی کلمه،

13. solipsism 14. supra-individual 15. subject 16. object 17. transcendental ego

18. ontological

فروکاسته می‌شود، بلکه [ایده باوران] اندیشه مطلق یا عقل را همچون يك كردوکار (فعالیت) می‌انگارند، یعنی عقل زایایی که خود را در جهان می‌نهد یا در جهان فرامی‌نمایاند. و جهان دربردارنده تمامی حقیقتی است که ما آن را دارای آن می‌بینیم. ایده باوری متافیزیکی بر آن نیست که حقیقت تجربی فرآورده ایده‌های ذهنی است، بلکه دربردارنده این بینش است که جهان و تاریخ بشری فرانمودی عینی از عقل آفریننده است. این بینش در بنیاد نگرش ایده باوری آلمانی جای داشت و از آن‌گزیری نبود، زیرا که این فلسفه ضرورت دگرگونی فلسفه سنجشگری به ایده باوری را پذیرفته بود. و معنای این دگرگونی آن بود که جهان در تمامیت خود می‌باید فرآورده اندیشه آفریننده یا عقل شمرده شود. بنابراین، اگر نیاز به تبدیل فلسفه کانت به ایده باوری را فرضی مسلم بینگاریم، می‌توان گفت که این فرض اساس بینش ایده باوران پس-کانتی بود. اما هنگامی که کار به شرح و بسط آن می‌رسد که مراد از این گفته چیست که حقیقت عبارتست از فرایند اندیشه آفریننده، جا برای برداشتها و بینشهای گوناگون هر يك از فیلسوفان ایده باور بازمی‌ماند.

بدیهی است که نفوذ اندیشه کانت در فیشته سرراستتر دیده می‌شود تا در شلینگ یا هگل. زیرا فلسفه شلینگ نخستین مراحل اندیشه فیشته را پیشاپیش دربردارد، و ایده باوری مطلق هگل پیشاپیش نخستین مراحل فلسفه‌های فیشته و شلینگ را. اما این واقعیت همچنان بر جا است که جنبش ایده باوری آلمانی بر روی هم فلسفه سنجشگری را دربرداشت. هگل در شرح خویش از تاریخ فلسفه مدرن، سیستم کانتی را چنان طرح می‌کرد که آن را نماینده پیشرفتی نسبت به مراحل پیشین اندیشه می‌شمرد و آن را نیازمند آن می‌دانست که بسط یابد و در مراحل بعدی پشت سر نهاده شود.

در این بخش تاکنون تنها به جریان حذف «شیء در ذات خویش» و فرابردن فلسفه کانت به سوی ایده باوری متافیزیکی اشاره کرده ایم؛ اما بی‌گمان، مقصود این نبوده است که تنها ایده‌ای که به ذهن ایده باوران پس-کانتی راه یافته چیزی جز حذف «شیء در ذات خویش» نبوده است، بلکه آنان از دیگر جنبه‌های فلسفه سنجشگری نیز اثر پذیرفتند. برای مثال، نظریه کانت در باب پیشبود^{۱۹} عقل عملی، برای فیشته، که نگرشی بشدت اخلاقی داشت، کششی قوی داشته است؛ و می‌بینیم که او «من مطلق» را عقل عملی بیکران یا اراده اخلاقی می‌انگارد که طبیعت را میدان و ابزاری برای کوشش اخلاقی قرار می‌دهد. در فلسفه او مفاهیم عمل، وظیفه، و رسالت اخلاقی بی‌اندازه مهم‌ند. شاید جای آن باشد که بگوییم فیشته سنجشگری^{۲۰} دوم کانت را به قالب يك علم مابعدالطبیعه ریخت و شرح و بسط خویش از سنجشگری^{۲۱} نخستین او را همچون ابزاری در

19. primacy

۲۰. مقصود سنجشگری عقل عملی Critique of Practical Reason کانت است. — م.

۲۱. مقصود سنجشگری عقل ناب Critique of Pure Reason کانت است. — م.

خدمت این مقصود در آورد. ولی شلینگ با امتیازی که به فلسفه هنر و نقش نبوغ و اهمیت متافیزیکی بینش استتیک و آفرینش هنری می دهد، بجای سنجشگری اول و دوم، با سنجشگری سوم^{۲۲} پیوند می یابد.

در این فصل از پیشگفتار سزاوارتر آنست که بجای پرداختن به جزئیات نفوذ بخشها یا جنبه هایی از فلسفه کانت در این یا آن فیلسوف ایده باور، به طرح گسترده تر و کلیتری از رابطه فلسفه سنجشگری با ایده باوری متافیزیکی بپردازیم.

میل به پرداختن برداشتی همبسته و یکپارچه از حقیقت، برای ذهن اندیشه ورز امری طبیعی است. اما آن کاری که می باید در این زمینه انجام شود هر زمانی خود را به صورتی بازمی نماید. برای مثال، معنای رشد علوم طبیعی در جهان بعد از قرون وسطا آن بود که فیلسوفی که آرزومند بنا کردن برداشتی یکپارچه [از حقیقت] است، می باید با این مسئله درگیر شود که دید علمی از جهان را — که جهان را همچون يك دستگاه مکانیکی می بیند — چگونه می توان با خواسته های وجدان اخلاقی و دینی آشتی داد. دکارت با این مسئله رویارو بود و کانت نیز. کانت اگر چه راه و رسم نیاکان فلسفیش را در برخورد با این مسئله رد کرد و راه حل تازه خود را عرضه کرد، اما در این نکته جای تأمل است که چرا وی سرانجام ما را با «حقیقتی دوباره» و انهداد. [در فلسفه وی] از سویی جهان پدیدار^{۲۳} را داریم که همان جهان نیوتنی است که قوانین ضروری علیتی^{۲۴} بر آن فرمانروایند، و از سوی دیگر جهان زبر حسی^{۲۵} عنصر اخلاقی آزاد و خدا را. هیچ دلیل ارزشمندی در دست نیست تا باور داشته باشیم که حقیقت چیزی جز همین جهان پدیدار نیست.^{۲۶} در عین حال، هیچ دلیل نظری نیز در دست نیست که ما را به وجود حقیقتی زبر حسی رهنمون شود. این امری است مربوط به ایمان عملی که بر وجدان اخلاقی تکیه دارد. درست است که کانت در سنجشگری سوم کوشید تا جایی که، به نظر وی، برای ذهن بشری ممکن است، بر شکاف میان این دو جهان پلی بزند. اما اینکه دیگر فیلسوفان از این کوشش شایان وی خرسند نشدند، بی دلیل نیست. اما ایده باوران آلمانی توانستند با گسترش دادن و دگرگون کردن فلسفه کانت از آن فراروند. زیرا [به نظر ایشان] اگر حقیقت فرایندی یگانه باشد که از راه آن اندیشه یا عقل مطلق

۲۲. مقصود سنجشگری دآوری Critique of Judgment کانت است. — م.

23. phenomenal

۲۴. ضرورت (necessity) و علیت (causality) برای کانت از جمله مقولات پیش اندراند. اما او منکر آن نیست، و در حقیقت اقرار بدان دارد که جهان علمی «پدیدارانه [phenomenally] حقیقی» است.

25. supersensuous

۲۶. این نکته دست کم در صورتی درست است که ما نخواهیم نظریه کانت درباره محدودیت میدان کاربرد مقولات را [به شیوه پوزیتیویستهای منطقی] زیر پا گذاریم و دامنه کاربرد آن را تا بدانجا بکشانیم که هر سخنی درباره حقیقت زبر حسی، حتا در متن ایمان اخلاقی، را عاری از معنا بشماریم.

خودرامی نمایند، پس چیزی است فهمیدنی. و فهمیدنی است برای ذهن بشری اگر که این ذهن را همچون برداری^{۲۷} بینگاریم که اندیشه مطلق به وسیله آن درخویش تأمل می کند. اگر میان برداشت ایده باورانه از مابعدالطبیعه و اندیشه کانت درباره یگانه مابعدالطبیعه شناسی^{۲۸} علمی آینده پیوندی باشد، این شرط [یعنی انگاشتن ذهن بشر همچون برداری برای اندیشه مطلق] اهمیتی بسزا دارد. زیرا مابعدالطبیعه شناسی آینده نزد کانت همان سنجشگری برین^{۲۹} از دانش و تجربه بشری است. در واقع، می توانیم گفت که علم مابعدالطبیعه همانا آگاهی باریک اندیشانه ذهن بشری از کار و کوشش سازنده خود به خود خویش است. اما، در ایده باوری متافیزیکی^{۳۰}، این کار و کوشش، کار و کوششی است به تمام معنا بارور (اگر که [مفهوم] «شیء در ذات خویش» از میان برداشته شود)؛ و این کار و کوشش نه به ذهن محدود بشری که به اندیشه یا عقل مطلق نسبت داده می شود. ازینرو، فلسفه را، که همانا باریک اندیشی ذهن بشری است، نمی توان آگاهی باریک اندیشانه اندیشه مطلق به خویش شمرد مگر آنکه ذهن بشری توانایی دستیابی به دیدگاه مطلق را داشته باشد و برداری شود برای آگاهی باریک اندیشانه اندیشه یا عقل مطلق از کار و کوشش خویش. اگر این شرط حاصل شود، میان اندیشه کانت درباره تنها گونه ممکن از مابعدالطبیعه شناسی علمی و برداشت ایده باورانه از مابعدالطبیعه شناسی پیوندی برقرار می شود. اما، البته، باید گفت که [اینان] برای برقرار کردن این پیوند در عین حال نظریه کانت درباره دانش را چندان می آسانند تا به صورت علم مابعدالطبیعه حقیقت درآید. اما فرایند این کار بکل از پیوند با اصل آن خالی نیست. این فلسفه اگر چه با این کار از آنچه کانت خود [درباره جولانگاه فلسفه] در نظر داشت بسی فراتر می رود، اما بازگشتی ساده به برداشتی پیش-کانتی از علم مابعدالطبیعه نیست.

دگردیسی^{۳۱} نظریه شناخت کانت به يك علم مابعدالطبیعه حقیقت، البته، دربردارنده دگرگونیهای خاص و مهمی در آن است. برای مثال، اگر با حذف «شیء در ذات خویش» جهان به خود-نمایانگری اندیشه یا عقل بدل شود، فرقی که کانت میان پیش/اندر و پس/اندر^{۳۲} می گذارد وجه مطلق خود را از دست می دهد، و مقولات بجای آنکه صورتهای ذهنی یا قالبهای مفهومی فهم بشری باشند، بدل به مقولات حقیقت می شوند و جایگاه عینی خود را بازمی یابند. و حکم غایت‌مندی [طبیعت] دیگر، بخلاف نظر کانت، يك حکم ذهنی نیست زیرا در ایده باوری متافیزیکی اندیشه جهت‌مندی^{۳۳} [طبیعت] بخلاف نظر کانت] بسادگی يك اصل کشف^{۳۴} یا سامان بخش^{۳۵} نمی تواند بود که از ذهن بشری سرچشمه گرفته و دارای کارکردی سودمند باشد اما عینیت آن از

27. vehicle 28. metaphysics 29. transcendental critique 30. metaphysical idealism

31. transformation 32. a posteriori 33. purposiveness 34. heuristic principle

35. regulative principle

جنبه نظری اثبات پذیر نباشد. اگر طبیعت همانا فرمانمود و نمایش اندیشه یا عقل در جنبش خویش به سوی هدفی باشد، فرایند طبیعت نیز ناگزیر می باید غایتمند^{۳۶} باشد. برآستی جای انکار نیست که فرقی است بزرگ میان اندیشه فروتنانه کانت در باب دامنه و توانایی علم مابعدالطبیعه و برداشت ایده باوران از آنچه فلسفه متافیزیکی توانایی دستیابی به آن را دارد. کانت خود خواسته فیشته را رد کرد که می خواست با از میان برداشتن «شیء در ذات خویش» فلسفه سنجشگری را به ایده باوری ناب بدل کند؛ و می توان فهمید که چرا نوکانتیان سپس در همان قرن اعلام کردند که بیش از این تاب اندیشه های متافیزیکی پادروای ایده باوران را نداریم و وقت آنست که به خود کانت بازگردیم. در عین حال، فهم گسترش سیستم کانت در قالب ایده باوری متافیزیکی نیز دشوار نیست و اشاراتی که در این بخش کردیم چه بسا از عهده بیان این نکته برآمده باشد که چگونه ایده باوران می توانستند به خود همچون جانشینان معنوی و برحق کانت بنگرند.

۳. معنای ایده باوری، پافشاری آن بر سیستم و پشتگر می آن به قدرت و دامنه فلسفه

از آنچه درباره گسترش ایده باوری متافیزیکی گفتیم روشن شد که ایده باوران پس-کانتی ایده باوران ذهنی^{۳۷} نبودند، یعنی بر آن نبودند که ذهن بشری تنها ایده های خویش را می شناسد و این ایده ها جدا از اشیائی هستند که وجود برون-ذهنی دارند. و نیز از آنگونه ایده باوران ذهنی نبودند که تمامی موضوعهای (ابژه های) شناخت^{۳۸} را فرآورده های ذهن محدود بشری می دانند. البته، از کاربرد واژه «من» در نوشته های نخستین فیشته چنین بر می آمد که گویا درست چنین نظری داشته باشد. اما این برداشت درست نبود. زیرا فیشته تأکید می کرد که ذهن زاینده نه همان من محدود بلکه من مطلق یا يك اصل برین و زبر فردی^{۳۹} است و فروکاستن اشیاء به فرآورده های ذهن محدود فردی یکسره با اندیشه وی بیگانه است، همچنانکه با اندیشه شلینگ و هگل نیز. و اما، اگر چه در یافتیم که ایده باوری پس-کانتی ایده باوری ذهنی را، به هیچیک از معنایهایی که در بند پیشین بدان اشارت رفت، در خود نمی گنجاند، شرحی کلی از این جنبش، چنانکه در خور همه سیستمهای عمده ایده باور باشد نیز چندان آسان نیست، چرا که این سیستمها از جنبه های مهمی ناهمگونند. بعلاوه، اندیشه شلینگ بویژه از چندمرحله پیاپی گذشته است. اما، در عین حال، بی گمان نوعی همانندی خانوادگی میان این سیستمهای گوناگون وجود دارد و همین نکته ما را

مجاز می‌دارد که برخی ویژگیها را عمومیت بخشیم.

در ایده باوری آلمانی، تابدانجا که واقعیت همچون خود-نمایانگری یا خود-گشایی^{۴۰} اندیشه یا عقل مطلق شمرده می‌شود، گرایشی آشکار وجود دارد که رابطه علت و معلولی را با نسبت منطقی «نهفتگی»^{۴۱} یکی کنند. برای مثال، در نظر فیشته و شلینگ (و بهر حال در نخستین مرحله‌های اندیشه این دومین) نسبت جهان تجربی با اصل فرآورنده انجامین، همان نسبت تالی به مقدم است. ومعنای آن، البته، اینست که جهان بضرورت از اصل فرآورنده نخستین برمی‌آید که پیشابندی^{۴۲} آن [نسبت به جهان تجربی] منطقی است نه زمانی. آشکار است که [در این کار] مسئله اجبار خارجی در میان نیست و نتواند بود، بلکه مطلق خود به خود و ناگزیر خود را در جهان می‌نمایاند. و در واقع، جایی برای اندیشه آفرینش در زمان بازنمی‌ماند، بدین معنا که دم نخستینی از زمان در کار باشد که بتوان در عالم اندیشه بدان اشاره کرد.^{۴۳}

اینگونه برداشت از واقعیت، [یعنی انگاشتن آن] همچون خود-گشایی عقل مطلق، بیانگر آنست که چرا ایده باوران بر [ساختن] سیستم پافشاری می‌کردند. زیرا فلسفه اگر بازسازی باریک اندیشانه ساخت یک فرایند عقلی و پویا باشد، ناگزیر می‌باید سیستمانه (سیستماتیک) باشد، بدین معنا که می‌باید از یک اصل نخستین بیاغازد و ساخت اساسی عقلی واقعیت را، آنچنانکه از آن اصل سرچشمه می‌گیرد، بنمایاند. در واقع، در ایده باوری متافیزیکی اندیشه استنتاج نظری ناب در عمل آنچنان پایگاه مهمی ندارد که آن فرایند دیاکتیکی که جلودار صحنه اندیشه فیشته و بالاتر از همه هگل است. زیرا فلسفه ایده باور عبارتست از بازسازی مفهومی یک کرد و کار پویا یا یک زندگی بیکران خودگشا، نه تحلیلی مستقیم از معناها و مفاهیم نهفته در یک یا چند گزاره بنیادی. اما نطفه جهان بینی کلی [ایده باوران] در همین ایده آغازین است که [بنابر آن]، جهان عبارتست از فرایند خود-نمایانگری عقل مطلق و کار فلسفه آنست که این ایده را به زبان گویای سیستمانه درآورد و [سیر] زندگی این فرایند را، آنچنان که بوده است، در پهنه هشیاری باریک اندیشانه از سر گیرد. ازینرو، اگر چه می‌توان کار را از نمودهای تجربی عقل مطلق آغاز کرد و باز پس رفت، اما ایده باوری متافیزیکی بطبع راه شکل استنتاجی باز نمودن را در پیش می‌گیرد؛ بدین معنا که جنب و جوش غایتمند را سیستمانه دنبال می‌کند.

حال، اگر بپذیریم که واقعیت فرایندی است عقلی که فیلسوف در ساخت اساسی پویای آن راه تواند یافت، این فرض ناگزیر آنچنان به توانایی و دامنۀ علم مابعدالطبیعه پشتگرم است که رویاروی ارزیابی فروتنانه کانت از حدود امکان دستیابی آن [به حقیقت] می‌ایستد. اگر فلسفه

40. self - unfolding 41. implication 42. priority

۴۳. هگل اندیشه آفرینش آزادانه [به دست خدا] را در ساخت زبان آگاهی دینی پذیرا است، اما این زبان را تصویری و تمثیلی می‌داند.

سنجشگری را در کنار سیستم ایده باوری مطلق هگل بگذاریم، این رویارویی بخوبی آشکار می شود. در واقع، چه بسا پیراه نباشد اگر بگوییم که پشتگرمی هگل به توانایی فلسفه و میدان [امکان] دستیافت آن [به حقیقت] چندان است که هیچ فیلسوف نامبرداری پیش از او آنچنان نبوده است. در عین حال، در آخرین بخش دیدیم که میان فلسفه کانت و ایده باوری متافیزیکی پیوندی هست و حتماً می توان گفت — اگر چه چنین گفته ای ناسازگار بنماید — که ایده باوری هر چه به اندیشه کانت دربارهٔ تنها صورت مابعدالطبیعه شناسی علمی نزدیکتر شده است، پشتگرمی به قدرت و دامنهٔ فلسفه افزونتر گشته است. زیرا اگر بپذیریم که فلسفه همانا هشیاری باریک اندیشه^{۴۴} ذهن نسبت به کردوکار خود به خود خویش است، و اگر بجای نظریهٔ کانت در باب دانش و تجربهٔ بشری نظریهٔ ایده باوری متافیزیکی را بگذاریم، آنگاه ایدهٔ فرایند عقلی در میان خواهد آمد که همان واقعیت است که از راه باریک اندیشی فلسفی و در آن، به خود هشیار می شود. آنگاه، تاریخ فلسفه همانا تاریخ خود — اندیشی^{۴۵} عقل مطلق است. به عبارت دیگر، عالم خود را در ذهن بشری و از راه آن می شناسد؛ و فلسفه را می توان آن شناختی دانست که مطلق از خویش دارد.

واما، اینگونه برداشت از فلسفه بیشتر ویژهٔ هگل است تا دیگر ایده باوران برجسته. فیثسته فلسفهٔ خود را با تکیه بر مطلق خداگونه ای به پایان می برد که به خودی خود از سپهر اندیشهٔ بشری برمی گذرد، و شلینگ در واپسین برداشت خویش از فلسفهٔ دین تکیه را بر ایدهٔ وجود خدایی شخص وار می نهد که خود را بر انسان پدیدار می کند. اما نزد هگل است که این اندیشه وزنی تمام می یابد که فیلسوف در عالم مفاهیم خداوندگار تمامی واقعیت است و او این خداوندگاری [فیلسوفانه] را اندیشیدن مطلق به خویش می داند. اما چنین گفته ای بدان معناست که تنها در فلسفهٔ هگل — یعنی در اوج ایده باوری متافیزیکی — است که ایمان به قدرت و دامنهٔ فلسفهٔ نظری، که الهام بخش جنبش ایده باور بود، نابترین و بشکوهترین شرح و بیان خود را می یابد.

۴. ایده باوران و یزدانشناسی

هم اکنون به واپسین نظریهٔ فیثسته دربارهٔ مطلق و فلسفهٔ دین نزد شلینگ اشارتی کردیم، و جای آنست که در اینجا در باب رابطهٔ ایده باوری آلمانی با یزدانشناسی (تئولوژی) نیز سخنی گفته شود. زیرا فهم این نکته مهم است که جنبش ایده باور تنها بر آئیند ساده ای از دگر دیسی فلسفهٔ سنجشگری به علم مابعدالطبیعه نبود. هر سه فیلسوف برجستهٔ ایده باور کار خود را با مطالعهٔ یزدانشناسی (الاهیات) آغاز کردند، فیثسته درینا، و شلینگ و هگل در تو بینگن. درست است که اینان بزودی به فلسفه روی آوردند، اما مایه های علم یزدانشناسی در گسترش ایده باوری آلمانی

نقشی نمایان داشت. این گفته نیچه که این فیلسوفان یزدانشناسانی^{۴۶} پوشیده و پنهان بودند، از جهاتی بر خطا است اما بکل بی اساس نیست.

برای روشن کردن اهمیت نقشی که مایه های یزدانشناسی در بسط ایده باوری آلمانی داشت، می توان کانت و هگل را رویارو نهاد. کانت اگر چه در علم یک پژوهنده حرفه ای نبود، اما همواره به علم دلبسته بود و نخستین نوشته های او بیشتر در باب جستارهای^{۴۷} علمی بود و یکی از نخستین پرسشهای [فلسفی] او در باب شرایط امکان دانش علمی بود. حال آنکه، هگل از یزدانشناسی به فلسفه راه یافت و نخستین نوشته هایش بیشتر رنگ و بوی یزدانشناسی داشت، و او بود که سپس ناگزیر اعلام کرد که جستار اصلی فلسفه خداست و نه چیزی جز آن. اینکه معنای کلمه «خدا»، چنانکه اینجا به کار برده می شود به معنای آن در یزدانشناسی نزدیک است یا نه، پرسشی نیست که اینجا به آن بتوانیم پرداخت، اما نکته ای که اینجا می باید روشن کرد آنست که سر آغاز حرکت [اندیشه] هگل موضوع رابطه میان بیکران و کرانمند، یا میان خدا و موجودات، است. ذهن او خرسند بدان نبود که میان وجود بیکران از سویی و موجودات کرانمند از سوی دیگر جدایی ژرفی بشناسد، بلکه می کوشید آنان را فراهم آورد و بیکران را در کرانمند و کرانمند را در بیکران ببیند. وی در مرحله ای از گسترش فلسفه اش، که هنوز زیر نفوذ یزدانشناسی بود، گرایش بدان داشت که بگوید تنها با زیستن در هوای عشق است که کرانمند به پایه بیکران تواند رسید، و سپس چنین نتیجه گرفت که فلسفه سرانجام می باید به دین سر بسپارد. وی در مقام فیلسوف کوشید تا رابطه میان بیکران و کرانمند را در عالم مفهومی یا در عالم اندیشه نشان دهد؛ و بر آن شد که باریک اندیشی فلسفی در برابر شیوه اندیشه ویژه آگاهی دینی، صورت والاتری از فهم است. اما آن درونمایه کلی، یعنی رابطه میان بیکران و کرانمند که در سیستم فلسفی او می دود، از تأملات نخستین او در باب یزدانشناسی مایه می گیرد.

و اما، تنها هگل نیست که به این ماجرا می پردازد. فیثته در فلسفه نخستین خویش چندان به رابطه [وجود] بیکران و کرانمند نمی پردازد، زیرا که وی در آغاز، به گواهی خود، به کامل کردن کار کانت در زمینه استنتاج آگاهی دلبسته بود. اما در اندیشه پسین او ایده یک زندگی بیکران خدا یانه پدیدار می شود و جنبه های دینی فلسفه وی گسترش می یابد، و همچون شلینگ، در گفتن این نکته درنگ نمی کند که مسئله اصلی فلسفه همانا نسبت میان [وجود] بیکران و خدایی و [وجود] کرانمند است. و اندیشه پسین او سخت خصلت دینی دارد و اندیشه های دور ماندگی انسان از خدا و بازگشت به او، در آن سنگینی می کند.

البته، ایده باوران، از آنجا که فیلسوف بودند، در پی فهم نسبت میان بیکران و کرانمند بودند و گرایش بدان داشتند که این نسبت را از نوع نهفتگی منطقی^{۴۸} بدانند. افزون بر آن، با چشم

پوشیدن از آخرین مرحله فلسفه دین نزد شلینگ، ناگزیر، می توان گفت که ایده وجود يك خداى شخص وار^{۴۹} که بیکران نیز باشد و مطلقاً برین، در نظر ایده باوران هم غیر منطقی می نمود و هم همانند انگاشتن ناروای خدا و انسان. ازینرو، درایشان این گرایش را می یابیم که می خواهند ایده خدا، به معنای کلیتِ دربرگیرنده همه چیز، را در قالب ایده مطلق بریزند. در عین حال، ایده باوران نمی خواستند واقعیت کرانمند را به چیزی نگیرند. ازینرو، مسئله ای که با آن درگیر بودند آن بود که [هستی] کرانمند را در هستی بیکران آنچنان بگنجانند که کرانمند از واقعیت خویش بی بهره نماند. دشواری حل همین مسئله است که هنگام طرح مسئله رابطه ایده باوری متافیزیکی با خدا باوری از سویی و وحدت وجود از سوی دیگر، آنهمه ابهام در کار می آورد. اما، به هر حال، آشکار است که شبح غول آسای يك جستارِ اصلی یزدانشناسی، یعنی نسبت خدا و جهان، بر اندیشه های ایده باوران آلمانی سایه افکن است.

گفتیم که وصف نیچه از ایده باوران آلمانی همچون یزدانشناسان پوشیده و پنهان از جنبه هایی بر خطا است. زیرا از این گفته چنین بر می آید که ایده باوران دست اندر کار باز آوردن مسیحیت رسمی از درهای پنهان بودند، حال آنکه، در واقع، درایشان بروشنی گرایشى بدان می یابیم که علم ما بعد الطبیعه را جانشین دین کنند و راه های وحی مسیحی را صورتی عقلانی دهند و آنها را به قلمرو عقل نظری در آورند. به زبان امر وزین، درایشان گرایشى به اسطوره زدایی از دگم های مسیحیت و از این راه، واگرداندن آنها به يك فلسفه نظری، می یابیم. ازینرو، می توان به سخن ج. ه. استیرلینگ خندید که می خواهد از هگل قهرمان فلسفی بزرگ مسیحیت بسازد. و نظر مك تاگارت، و نیز کی بر که گور، برای ما پذیرفتنی تر است که می گویند فلسفه هگل با این ادعا که می خواهد درونه عقلانی نظریه های مسیحی را از قالب سنتیشان بدر آورد و پدیدار کند، مسیحیت را از درون تهی می کند؛ و چنین احساس می کنیم که کوشش فیشته برای برقرار کردن رابطه ای میان فلسفه پسین خویش در باب مطلق و نخستین فصل از انجیل یوحنا، اندکی کم مایه است. در عین حال، دلیلی خردپذیر در دست نداریم که گمان کنیم هگل، برای مثال، هنگام سخن گفتن از سنت آنسلم و فرایند ایمان جو یای فهم، قصد دست انداختن ما را داشته باشد. نخستین رساله های او با مسیحیت دگم باور (دگماتیک) آشکارا سر ستیز داشت. اما وی دید خود را دگرگون کرد و دین مسیحی را با اصطلاح زیر بال و پر خود گرفت. بی معنا است اگر ادعا کنیم که هگل بر استی يك مسیحی سنتی بوده است. اما هنگامی که وی از نسبت مسیحیت با مکتب هگلی (هگلیانیسم) همچون نسبت دین مطلق با فلسفه مطلق، همچون دوره گوناگون برای دریافت و بیان يك مایه از حقیقت سخن می گفت، بی گمان دروغ نمی گفت. از دیدگاه یزدانشناسی سنتی، هگل را می باید چنان کسی دانست که عقل را جانشین ایمان و فلسفه را جانشین وحی کرده و با

عقلانی کردن مسیحیت و، به گفته مك تاگارت، با واگرداندن مسیحیت به صورت مکتب هگلی عامه فهم، به دفاع از آن برخاسته است. اما با اینهمه، این واقعیت همچنان پابرجاست که هگل خویش را چنان کسی می دانست که حقیقت دین مسیحی را برهانی کرده است. بنابراین، گفته نیچه روی هم رفته از اصل مطلب بکل پرت نیفتاده است، بویژه اگر که گسترش جنبه های دینی فلسفه فیخته و مراحل پسین فلسفه شلینگ را در نظر داشته باشیم. و به هر حال، ایده باوران آلمانی بی چون و چرا برای آگاهی دینی ارج و اهمیتی می شناختند و در سیستمهای خود به آن جایی می بخشیدند. اینان اگر چه از یزدانشناسی (تولوژی) روی گردانده و به فلسفه روی آورده بودند، اما به هیچ روی بی دین یا عقل باور^{۵۰} به معنای مدرن کلمه نبودند.

۵. جنبش رومانتیک و ایده باوری آلمانی

اما، جنبه دیگری در ایده باوری متافیزیکی وجود دارد که می باید از آن یاد کرد، و آن رابطه اش با جنبش رومانتیک در آلمان است. ایده باوری آلمانی را فلسفه جنبش رومانتیسم شمرند، سخنی است ناسزاوار، زیرا از این گفته پیش از هر چیز چنین برمی آید که گویا نفوذی یکسویه [از رومانتیسم در ایده آلیسم آلمانی] وجود دارد. یعنی باید گفت که از این وصف چنین برمی آید که سیستمهای بزرگ ایده باور چیزی نیستند جز زبان ایدئولوژیک روح رومانتیک. حال آنکه، فلسفه های فیخته و شلینگ برآستی در برخی از رومانتیکها بسیار اثر نهاده اند. دیگر آنکه، فیلسوفان برجسته ایده باور با رومانتیکها کمابیش رابطه های گوناگون داشته اند. در واقع، می توانیم گفت که شلینگ زبان گویای روح جنبش رومانتیک شد. حال آنکه فیخته زبان به خرده گیرهای تند از رومانتیکها گشود، اگر چه برخی از اندیشه های وی الهام بخش ایشان شده بود. اما هگل با برخی از جنبه های رومانتیسم اندکی بر سر لطف بود. سه دیگر آنکه، جای گفت و گو است که آیا عنوان «فلسفه رومانتیسم» را می باید بر ایده هایی نهاد که رومانتیکهایی همچون فریدریش اشگل^{۵۱} (۱۷۷۲ - ۱۸۲۹) و نووالیس^{۵۲} (۱۷۷۲ - ۱۸۰۱) پرورانده اند یا بر سیستمهای بزرگ ایده باورانه. در عین حال، میان جنبشهای ایده باور و رومانتیک بی گمان گونه ای پیوند معنوی وجود داشته است. روح رومانتیک بدین معنا، در واقع، نوعی نگرش به زندگی و جهان بود نه یک فلسفه سیستمانه. چه بسا بتوان اصطلاحات رودلف کارناب را درین باب وام گرفت و گفت که [فلسفه رومانتیک] نوعی «احساس از زندگی»^{۵۳} یا «دیدگاه نسبت به زندگی»^{۵۴} است.^{۵۵} و بخوبی می توان فهمید که چرا هگل میان باریک اندیشی سیستمانه فلسفی و

50. rationalist 51. F. Schlegel 52. Novalis 53. Lebensgefühl 54. Lebenseinstellung

۵۵. به نظر رودلف کارناب [فیلسوف امریکایی، ۱۸۹۱-۱۹۷۰، هوادار عمده پوزیتیویسم منطقی]، سیستمهای متافیزیکی بیانگر احساسی از زندگی یا نگره ای نسبت به آنند. اما چنین اصطلاحاتی با روح رومانتیک دمسازتر است تا، بمثل، با سیستم دیالکتیکی هگل.

سخن سراییهای رومانتیکها فرق بسیار می‌نهاد. اما هنگامی که به صحنه [اندیشه] آلمان در نخستین بهره سده نوزدهم واپس می‌نگریم میان این دو همان اندازه پیوند می‌بینیم که جدایی. سرانجام آنکه، ایده باوری متافیزیکی و رومانتیسم کمابیش پدیده‌های فرهنگی همزمان بودند و جز این چشم نمی‌توان داشت که میان آنها نوعی پیوند معنوی بنیادین وجود داشته باشد.

همه می‌دانند که دادن تعریفی از روح رومانتیک چه دشوار است و کسی هم از خود نمی‌تواند چشم داشته باشد که تعریفی از آن به دست دهد. اما، البته، می‌توان ویژگیهای آن را برشمرد. برای مثال، در برابر آنهمه تکیه‌ای که جنبش روشنگری^{۵۶} بر فهم علمی، تحلیلی، و سنجشگرانه^{۵۷} می‌کرد، رومانتیکها همت بر بزرگداشت قدرت تخیل آفریننده و نقش احساس و بینش گماشته بودند.^{۵۸} نبوغ هنرمندانه جای «فیلسوف روشنگری»^{۵۹} را گرفته بود. اما تأکیدی که بر تخیل آفریننده و نبوغ هنرمندانه می‌شد بخشی بود از تأکیدی که ایشان بطور کلی بر رشد آزادانه و کامل شخصیت انسانی می‌کردند و بر نیروهای آفریننده انسان و بر برخورداری از ثروتی که حاصل تبحر به‌های ممکن بشری بود. به عبارت دیگر، [رومانتیکها] تکیه را بر اصالت هر فرد انسانی گذاشته بودند نه بر آنچه تمامی مردمان در آن همبهره‌اند. و این تکیه بر شخصیت آفریننده [ی انسانی] گهگاه با گرایش به سوی اصالت بخشیدن به اخلاقی که از درون ذهن فرد برآمده، همراه بود. بدین معنا که گرایشی بود به ناچیز شمردن قانونها یا قاعده‌های جهان‌روای^{۶۰} اخلاقی به سود رشد آزادانه شخص بر حسب ارزشهایی که در شخصیت فردی او ریشه دارند و با آن‌ها همسازند. مراد آن نیست که رومانتیکها هیچ عنایتی به اخلاقیات و ارزشهای اخلاقی نداشتند؛ بلکه، برای مثال، نزد ف. اشلگل، گرایشی بدان وجود داشت که فرد می‌باید بجای پیروی از قانونهای جهان‌روایی که عقل عملی غیرشخصی فرمان می‌دهد، آزادانه به دنبال آرمان اخلاقی خویش (به دنبال دستیابی به «ایده» خویش) برود.

برخی از رومانتیکها در گسترش ایده‌های خویش در باب شخصیت آفریننده از اندیشه‌های نخستین فیشته انگیزش و الهام یافتند. این نکته هم در مورد اشلگل درست است هم در مورد نووالیس. اما، البته، این بدان معنا نیست که بهره‌گیری ایشان از اندیشه‌های فیشته همواره بانیست فیلسوف همساز بوده است. برای روشن کردن این نکته مثالی لازم است. چنانکه دیدیم، فیشته در

56. Enlightenment 57. critical

۵۸. در اینجا اشاره به دو نکته لازم است. نخست آنکه، مراد من آن نیست که جنبش رومانتیک اصلی بی‌درنگ از بی روشنگری آمده باشد، بلکه من از سر مراحل میانین گذشته‌ام. دوم آنکه، از مطالب کلی متن نباید چنان برداشت کرد که گویی مردان روزگار روشنگری از اهمیت احساس در زندگی بشری بکل بی‌خبر بوده‌اند.

۵۹. le philosophe، اصطلاح فرانسوی، اشاره است به فیلسوفان روزگار روشنگری (siècle de lumières) در فرانسه که همگی کمابیش عقل‌باور بودند. — م.

کار دگرگون کردن فلسفه کانت به يك ایده باوری ناب، «من برین» را — که [ذات] آن را کار و کوشش بی پایان می دانست — همچون اصل آفریننده غایی در کار آورد. و در جریان استنتاج یا بازسازی آگاهی ایده تخیل زایا را فراوان به کار گرفت. نووالیس به این ایده ها چسبید و اندیشه فیثته را در پیچه ای برای دیدار شگفتیهای نفس آفریننده شمرد، اما يك دستکاری مهم نیز در آن کرد. سر و کار فیثته با شرح وضعی بود که در آن، بر پایه اصول ایده باورانه، ذهن کرانمند خود را در جهانی از اشیاء می یابد که به او فراداده شده است و از راههای گوناگون، از جمله از راه احساس، بر او اثر می گذارد. بنابراین، وی عرصه رخداد کار و کوشش تخیل زایا را، هنگامی که این تخیل شیء را همچون چیزی اثر بخش در نفس محدود فرامی نهد، در زیر ساحت آگاهی قرار داد. فیلسوف با باریک اندیشی برین خویش می تواند از اینکه چنین کار و کوششی رخ می دهد، آگاه شود، اما نه وی و نه هیچکس دیگر نمی تواند از آن آنچنانکه رخ می دهد آگاه شود. زیرا فرانهادن شیء منطقاً بر هر گونه هشپاری یا آگاهی پیشی دارد. اراده نفس محدود در کار و کوشش تخیل زایا بهیچوجه امکان دخالت ندارد. و اما، نووالیس دخالت اراده را در کار و کوشش تخیل زایا ممکن دانست. درست همانگونه که هنرمند اثر هنری می آفریند، انسان، نه تنها در قلمرو اخلاقی، که همچنین، دست کم در اساس، در قلمرو طبیعت نیز نیرویی است آفریننده. بدینسان، ایده باوری برین فیثته به صورت «ایده باوری جادویی» نووالیس درآمد. به عبارت دیگر، نووالیس به برخی از نظریه های فلسفی فیثته چسبید و آنها را به خدمت گزافه پردازیهای شاعرانه و رومانتیک درآورد تا نفس آفریننده را بزرگ دارد.

بعلاوه، تکیه رومانتیکها بر نبوغ آفریننده آنان را با شلینگ نزدیکتر می کند تا با فیثته. و همچنانکه در جای خود خواهیم دید، این شلینگ بود که بر اهمیت متافیزیکی هنر و نقش نبوغ هنرمندانه تکیه کرد نه فیثته. هنگامی که فریدریش اشلگل به زبان آورد که از جهان هنر بزرگتر جهانی نیست و این هنرمند است که ایده را در صورت محدود نشان می دهد، و هنگامی که نووالیس بر زبان آورد که شاعر همانا «جادوگر» حقیقی و مظهر مجسم قدرت آفرینندگی نفس بشری است، زبان گفتارشان با اندیشه شلینگ هماهوا تر بود تا با نگرش سخت اخلاقی فیثته.

تکیه بر نفس آفریننده، البته، یکی از جنبه های رومانتیسم بود و جنبه مهم دیگر آن برداشت رومانتیکها از طبیعت بود. رومانتیکها بجای آنکه طبیعت را بسادگی سیستمی مکانیکی بینگارند، چنانکه ناگزیر باشند (به مانند دکارتیان) انسان و طبیعت را سخت رویاروی هم قرار دهند، طبیعت را تمامیت زنده اندامواری (ارگانیکی) می دیدند که به گونه ای با روح همپیوند است و جامه زیبایی و راز به تن دارد. و برخی از ایشان همدلی نمایانی با اسپینوزا نشان دادند، یعنی با اسپینوزایی که رنگ رومانتیسم به خود گرفته بود.

این دید از طبیعت، یعنی نگرستن بدان همچون کلیتی انداموار (ارگانیك) و همپیوند با روح، بازو جهی دیگر از پیوند رومانتیکها با شلینگ است. برداشت فیلسوف از طبیعت فرودست

انسان همچون روحی خوابناك و از روح انسانی همچون آلتی برای آگاهی طبیعت از خویش، طینی یکسره رومانتیک دارد. این نکته مهمی است که هولدرلین شاعر (۱۷۷۰-۱۸۴۳) هنگامی که با شلینگ در تو بینگن همدرس بود، با وی دوست بود و دید شاعر از طبیعت همچون يك كل زنده فراگیر، می باید در فیلسوف اثر نهاده باشد و فلسفه طبیعت شلینگ نیز بجای خود در برخی از رومانتیکها اثر قوی انگیزنده داشته است. اشلایر ماخر، فیلسوف و یزدانشناس، همچون رومانتیکها، با اسپینوزا همدلی داشت. اما فیشته بی گمان در این همدلی شریك نبود، چرا که وی طبیعت را جز میدان و ابزاری برای کردوکار آزادانه اخلاقی نمی دانست و از هر کوششی برای بخشیدن صفات خدایی به طبیعت سخت بیزار بود. از این وجه دید وی ضد رومانتیک بود.

و اما، چسبیدن رومانتیکها به طبیعت و آن را کلیت زنده انداموار انگاشتن، بدان معنا نیست که آنان تکیه را یکسره بر طبیعت نهاده بودند و انسان را، باصطلاح، به فراموشی سپرده بودند. دیدیم که آنان همچنین بر شخصیت آزاد آفریننده تکیه می کردند. طبیعت در روح انسان است که به کمال خویش می رسد. ازینرو، اندیشه رومانتیک درباره طبیعت با درکی روشن از پیوستگی سیر تاریخ و فرهنگ و اهمیت دوره های فرهنگی گذشته برای بر شکفتن تواناییهای نهفته روح انسانی، همعنان می توانست بود و همعنان بود. برای مثال، هولدرلین شور و شوقی رومانتیک برای نبوغ یونان باستان داشت^{۶۱} و هگل نیز در دوران دانشجویی همین شور و شوق را داشت. اما اینجا باید به بیداری دوباره دلبستگی به قرون وسطا نظری خاص افکند. انسان دوران روشنگری قرون وسطا را آن شام سیاهی می دانست که پگاه رنسانس و ظهور بعدی «فیلسوفان روشنگری»^{۶۲} را در پی داشته است. اما در چشم نووالیس، قرون وسطا نماینده آرمان یگانگی انداموار دین و فرهنگ است، اگر چه نه بکمال؛ آرمانی که می باید دوباره بازیافت. بعلاوه، رومانتیکها سخت دلبسته ایده «روح ملی»^{۶۳} و نموده های این روح، مانند زبان، بودند و از این جنبه ایشان پیر و اندیشه هر در^{۶۴} و دیگر پیشینیان خویش بودند.

شرکت فیلسوفان ایده باور در این برداشت [رومانتیک] از پیوستگی تاریخ و سیر کمالی آن نابجا نبود. زیرا تاریخ برای آنان حاصل کاریک ایده روحانی در درازانی زمان و خود يك غایت^{۶۵} بود. هر يك از ایده باوران بزرگ فلسفه تاریخی از آن خویش داشت که فلسفه تاریخ هگل از همه نامبردارتر است. از آنجا که فیشته به طبیعت پیش از هر چیز همچون ابزاری برای کردوکار اخلاقی می نگرست، ناگزیر تأکید بیشتری بر روح انسانی می کرد و نیز بر تاریخ همچون جنبشی

۶۱. خطاست اگر گمان کنیم که دلبستگی هولدرلین به یونان ناگزیر وی را از جمله پیروان سبك كلاسيك می سازد نه رومانتیک.

62. les philosophes

63. Volksgeist

۶۴. Johann Gottfried Herder, ۱۷۴۴-۱۸۰۳، فیلسوف و نویسنده آلمانی. — م.

65. telos

به سوی واقعیت بخشیدن به يك نظم آرمانی اخلاقی در جهان. در فلسفه دین شلینگ، تاریخ داستان بازگشت به سوی خدا از بشریت هبوط کرده، از انسان دورمانده از کانون راستین وجود خویش است. نزد هگل اگر چه دیالکتیک روح های ملی نقشی عمده دارد، اما این دیالکتیک همراه است با تأکید بر نقشی که با اصطلاح مردان تاریخ جهانی بازی می کنند. و جنبش تاریخ بر روی هم جنبشی است به سوی واقعیت پذیرفتن آزادی روح. بر روی هم، می توانیم گفت که ایده باوران بزرگ، عصر خویش را زمانه ای می دانستند که در آن روح انسانی از سترگی کاروکوش خویش در تاریخ و از معنا و جهت فرایند کل تاریخ آگاه شده است.

بالا ترین ویژگی رومانتیسم چه بسا احساس آن نسبت به [وجود] بیکران و اشتیاقش برای دستیابی به آن باشد. رومانتیسم، ایده های طبیعت و تاریخ بشری را با این برداشت به هم پیوند داد که طبیعت و تاریخ نمودهایی از يك زندگانی بیکران، یعنی همچون جنبه هایی از نوعی شعر خدایی اند. بدینسان، مفهوم زندگانی بیکران همچون عاملی یگانگی بخش به خدمت جهان نگری رومانتیک درآمد. دلبستگی رومانتیکها به ایده «روح ملی» چه بسا در نخستین نگاه با تکیه آنان بر گسترش آزادانه شخصیت فردی ناسازگار بنماید. اما، در واقع، هیچ ناسازگاری عمده میان آنها نیست. زیرا کلیت بیکران، بر روی هم، همچون زندگانی بیکرانی انگاشته می شود که خود را در موجودات کرانمند و از راه آنها نمایان می کند، نه آنکه آنها را نیست گرداند یا به ابزارهای مکانیکی صرف فروکاهد. و روح های ملی نیز نمودهایی از همان زندگانی بیکرانند، یعنی کلیتهای نسبی که برای گسترش کامل خویش نیازمند آنند که شخصیتهای فردی آزادانه زبان گویای آنها شوند، شخصیتهایی که، با اصطلاح، بر دارهای این روحها باشند. و همین نکته را درباره دولت می توان گفت که تجسم سیاسی روح ملت انگاشته می شود.

[متفکر] رومانتیک نمونه گرایش بدان دارد که کلیت بیکران را از دیده زیباشناسی بنگرد، یعنی همچون تمامیت اندامواری که انسان خود را با آن یکی احساس می کند و وسیله دریافت این یگانگی بیشتر شهود و احساس است تا اندیشه مفهوم می. زیرا اگر ایش اندیشه مفهوم می بدانست که حدود و مرزهای معینی را استوار و پایدار کند، حال آنکه گرایش رومانتیسم به محو کردن حدود و مرزها و سپردن آنها به دست جریان بیکران زندگانی است. به عبارت دیگر، احساس دلبستگی رومانتیک نسبت به [هستی] بیکران چه بسا خالی از احساس دلبستگی به [هستی] بی حد و مرز نباشد. و این ویژگی را می توان در گرایش به درهم آمیختن مرز میان [هستی] بیکران و کرانمند دید، همچنانکه در گرایش به درهم آمیختن مرز میان فلسفه و شعر یا، در حوزه هنرها، به درهم آمیختن هنرها.

البته، بخشی از این کار مسئله دیدن پیوندها و درآمیختن انواع تجربه های بشری بود. بدینسان، ف. اشلگل فلسفه را همپو ندین شمرد زیرا که سر و کار هر دو با بیکران است و نیز از این جهت که هر گونه رابطه انسان با بیکران مربوط به دین است. در واقع، هنر نیز خصلتی دینی دارد،

چرا که هنرمند آفریننده بیکران را در کرانمند به صورت زیبایی می بیند. در عین حال، بیزاری رومانیتیکها از حدود مرز و شکل روشن سبب شد که گوته آن سخن نامی را بر زبان آورد که: کلاسیک سالم است و رومانیتیک بیمارگونه. ازینرو برخی از رومانیتیکها در خود این نیاز را احساس کردند که به رویاهای مه آلود و بینشهای خویش از زندگی و واقعیت می باید شکلی روشن بدهند و میان شوق به بیکران و بیان آزادانه شخصیت فردی با به رسمیت شناختن حدود معین، پیوندی بزنند. و برخی از نمایندگان جنبش، مانند ف. اشلگل، مذهب کاتولیک را برآورنده این نیاز دانستند.

احساس دل‌بستگی به بیکران زمینه‌ای مشترک میان رومانیتسم و ایده باوری است. ایده مطلق بیکران، که همان زندگانی بیکران انگاشته می شود، در فلسفه پسین فیشته پدیدار می شود، و در فلسفه‌های شلینگ، اشلایر ماخر، و هگل، مطلق موضوع اصلی است. افزون بر آن، می توان گفت که گرایش ایده باوران آلمانی به آنست که بیکران را نه همچون چیزی نهاده رویاروی کرانمند، بلکه همچون زندگانی یا کار و کوشش بیکرانی بینگارند که خود را در کرانمند و از راه آن فرامی نماید. بویژه هگل کوشش باریک بینانه‌ای می کند تا میان کرانمند و بیکران پیوندی برقرار کند و آن‌دورا به هم نزدیک کند بی آنکه بیکران را با کرانمندی یکی کند یا آنکه کرانمند را غیر واقعی یا وهمی بینگارد و طرد کند. کلیت از راه نموده‌های ویژه خویش و در آنها، می زید، خواه پای کلیت بیکران در میان باشد، یعنی مطلق، خواه کلیتی نسبی بمانند دولت.

بدینسان وجود پیوند معنوی میان جنبشهای رومانیتیک و ایده باور جای گفت و گو ندارد. و نمونه‌های بسیار از آن می توان آورد. از جمله، هنگامی که هگل می گوید که سروکار هنر و دین و فلسفه با مطلق است اما از راههای گوناگون، می توانیم میان نگرش او با اندیشه‌های ف. اشلگل — که در بند پیشین بدان اشاره کردیم — نوعی پیوند بیابیم. در عین حال، لازم است که بریک باژگونگی^{۶۶} مهم میان [اندیشه‌های] فیلسوفان بزرگ ایده باور و رومانیتیکها تکیه کنیم، و این باژگونگی را اینگونه می توان تصویر کرد:

فریدریش اشلگل فلسفه و شعر را همگون شمرد و در این اندیشه بود که باید با هم یکی شوند. به نظر او، فلسفه اندیشی پیش از هر چیز عبارتست از بینشهای شهودی، نه استدلال قیاسی یا برهان آوری. زیرا که هر دلیلی دلیل بر چیزی است و فراچنگ آوردن شهودی امری که می باید اثبات شود بر هر استدلالی پیشی دارد، چرا که استدلال امری است پسین.^{۶۷} به گفته اشلگل، لایبنیتس^{۶۸} [چیزی را] اعلام می کرد و ولف^{۶۹} برای آن دلیل می آورد، و گویا مقصودش از این

66. contrast

۶۷. نظر اشلگل را می توان با نظری که برخی از نویسندگان جدید در باب علم مابعدالطبیعه پیش کشیده اند، سنجید، و آن اینست که تنها امر مهم در یک سیستم متافیزیکی «بینش» آنست، و استدلالها چیزی نیستند مگر وسایلی انگیزنده برای گشودن راه به آن بینش.

68. Leibnitz

69. Wolff

اشاره طعنه ای به ولف بوده باشد. بعلاوه، سر و کار فلسفه با عالم^{۷۰} است، یعنی با تمامیت، و تمامیت را اثبات نمی توان کرد بلکه به شهود می توان دریافت. و نیز آن را وصف نمی توان کرد آنگونه که یک شیء جزئی و روابط آن با دیگر اشیاء جزئی را می توان وصف کرد. تمامیت را می توان به یک معنا نمودار کرد یا نشان داد، همچنانکه در شعر می کنیم، اما سخن گفتن از چند و چون آن از توان ما بیرون است. بنابراین، فیلسوف دست اندر کار کوشش برای گفتن چیزی است که ناگفتنی است، و به همین دلیل فیلسوف حقیقی به ریش فلسفه و فیلسوف می خندد.

و اما، چون از اشلگل رومانتیک به هگل، که هوادار ایده باوری مطلق بود، روی آوریم، در او پافشاری سختی بر اندیشه مفهومی سیستمانه می یابیم و طرد جدی هر گونه کششی به سوی عزم و احساس عارفانه. هگل بر استی با کلیت، با مطلق، سر و کار دارد، اما سر و کار او با اندیشیدن به آنست، یعنی با بیان زندگانی بیکران و رابطه آن با کرانمند در [قالب] اندیشه مفهومی. درست است که او به تفسیر هنر، از جمله به تفسیر شعر، می پردازد و آن را دارای همان جستار-مایه^{۷۱} می داند که جستار-مایه فلسفه است، یعنی روح مطلق. اما همچنان بر ناهمگونی صورت آندو تأکید می کند و نگاهداشت این ناهمگونی را امری اساسی می داند. فلسفه و شعر جدا از همدو نباید آنها را درهم آمیخت.

چه بسا بر ما خرده بگیرند که باژگونی تصوّر رومانتیکها از فلسفه و تصور ایده باوران بزرگ از آن، آنچنان نیست که از سنجیدن دیدهای ف. اشلگل و هگل می تواند بر آید. فیثته [امکان] شهود عقلی بنیادی از من مطلق یا ناب را فرضی بدیهی گرفته بود و همین اندیشه را برخی از رومانتیکها بکار گرفتند. شلینگ، دست کم در یک مرحله از کار فلسفیش، بر آن بود که مطلق را به خودی خود تنها از راه شهود عرفانی می توان دریافت، و بر نوعی شهود زیباشناسیک (استتیک) تکیه می کرد که از راه آن ماهیت مطلق نه به خودی خود که به صورت نمادین (سمبولیک) دریافت می شود. در این باب، رد پای ویژگیهای رومانتیک را در منطق دیالکتیکی هگل نیز می توان یافت، که یک منطق حرکت است و برای نمایاندن زندگانی درونی روح و برگزشتن از آن برابر نهادهای (آنتی تزیهای) مفهومی، که منطق معمولی آنها را ثابت و همیشگی می انگارد، طرح ریزی شده است. در واقع، شیوه وصف هگل از روح انسانی را—که بنا بر آن، روح انسانی مرحله به مرحله از گونه گون نگره هادرمی گذرد و بی آرام از جایگاهی به جایگاهی در گذر است—می توان بدرستی، بیانی از نگرش رومانتیک شمرد. دستگاه منطقی هگل خود بار و روح رومانتیسم بیگانه است، اما این دستگاه به پیش-گام سیستم او تعلق دارد و در بن-گاه می توانیم پیوند معنوی ژرفی میان آن و جنبش رومانتیک بیابیم.

باری، مراد این نیست که بخواهیم وجود پیوند معنوی میان ایده باوری متافیزیکی و رومانتیسم

را انکار کنیم. هم اکنون دلیل آوردیم که چنین پیوندی وجود دارد. بلکه مراد آنست که، در کل، فیلسوفان ایده باور با اندیشه سیستمانه سر و کار داشتند، حال آنکه گرایش رومانتیکها به تکیه بر نقش شهود و احساس بود و در آمیختن شعر و فلسفه. بی گمان، شلینگ و اشلاپر مآخِر به روح رومانتیک نزدیکتر بودند تا فیثسته یا هگل. درست است که فیثسته یک شهود عقلی بنیادی از من ناب یا مطلق را فرضی بدیهی می گرفت، اما آن را نوعی بینش خاص عارفانه نمی انگاشت، بلکه معنای آن نزد او دریافت شهودی کردوکاری بود که خود را به ذهن باریک اندیش می نمایاند. آنچه برای این کار ضروری است نه نوعی توانایی عارفانه یا شاعرانه، بلکه باریک اندیشی برینی است که در اصل راه آن به روی همه گشوده است. فیثسته در حمله ای که به رومانتیکها می کرد بر آن بود که فلسفه وی، اگر چه جو یای این شهود عقلی بنیادی از من همچون کردوکار است، اما این امر مطلبی است مربوط به اندیشه منطقی که علم از آن به دست می آید، یعنی دانش یقینی. فلسفه دانش دانشها است، یعنی علم بنیادین و کوششی نیست برای گفتن آنچه ناگفتنی است. در مورد هگل نیز بی گمان درست است که ما، چنانکه گذشت، حتا در دیا لکتیک او نیز برخی ویژگیهای رومانتیک می یابیم؛ اما این نکته نفی این واقعیت نیست که وی کار فلسفه را از سخن سراییهای پر رمزی یا نغمه سراییهای شاعرانه یا کشف و شهودهای عارفانه جدای دانست، بلکه فلسفه در نظر وی اندیشه منطقی سیستمانه ای است که درباره جستار-مایه خویش [به شیوه] مفهومی می اندیشد و نگرش به آن را ساده می کند. کار فیلسوف فهم حقیقت است و فهماندن آن به دیگران نه آموزش اخلاقی یا رساندن معنا با به کار بردن خیال پردازیهای شاعرانه.

۶. دشواری به انجام رساندن طرح ایده باورانه

چنانکه دیدیم، دگردیسی نخستین فلسفه کانت به ایده باوری ناب به معنای آن بود که حقیقت را می باید همچون فرایندی از اندیشه یا عقل زایا نگر است. به عبارت دیگر، وجود و اندیشه را باید یکی انگاشت و برنامه طبیعی ایده باوری آن بود که با بازسازی قیاسی ساخت اساسی و پویای زندگانی اندیشه یا عقل مطلق، نشان دهد که این یکی انگاری درست است. بعلاوه، اگر بنا باشد که به برداشت کانت از فلسفه، یعنی هشیاری باریک اندیشانه اندیشه از کردوکار خود به خود خویش، همچنان وفادار مانیم، باریک اندیشی فلسفی را می باید همانا خود آگاهی عقل مطلق در ذهن بشری و از راه ذهن بشری بدانیم. ازین رو، طرح فلسفی ایده باوران می بایست همچنین نشان دهد که این برداشت از باریک اندیشی فلسفی درست است.

و اما، هنگامی که به تاریخ واقعی جنبش ایده باور روی می آوریم به مشکلی بر می خوریم که ایده باوران برای به انجام رساندن کامل طرح خود با آن روبرو بوده اند. به عبارت دیگر، از آن طرحی که می خواست در آغاز فلسفه سنجشگری را به ایده باوری برین بدل کند، کز روی نمایانی می بینیم. برای مثال، فیثسته کار خود را با این تصمیم آغاز می کند که از آگاهی فراتر نرود، بدین

معنا که اصل نخستین را وجودی نینگارد که از آگاهی فراتر می رود. بدینسان وی من ناب را آنچنانکه در آگاهی نمایان می شود، همچون اصل نخستین اختیار می کند، اما نه همچون يك چیز بلکه همچون يك کردوکار. اما [ماهیت] ایده باوری برین وی خود چنین می طلبد که، سرانجام، حقیقت غایی را، باصطلاح، به ورای آگاهی بازپس راند و در فلسفهٔ پسین وی شاهد آنیم که وی وجود بیکران مطلق را بدیهی می انگارد که در اندیشه نمی گنجد.

این فرایند نزد شلینگ به يك معنا بازگونه است. یعنی، اگر چه در يك مرحله از سیر وسلوك فلسفی خویش وجود مطلق را باور دارد که از اندیشهٔ بشری و مفهوم سازبها فراتر می رود، در فلسفهٔ دین سپسین خویش می کوشد که باریک اندیشانه گوهر و حیات درونی الوهیت شخص وار را مجسم کند. و اما، درعین حال، وی اندیشهٔ استنتاج وجود و ساخت واقعیت تجربی بر مبنای مقولات پیش اندر رارها می کند و پایهٔ اندیشه را بر تجلی آزادانهٔ خدا می گذارد. وی این گرایش ایده باورانه را که [هستی] کرانمند را همچون پی آید منطق [هستی] بیکران می بیند، یکسره رها نمی کند؛ اما همینکه به ایدهٔ وجود خدای آزاد شخص وار می رسد، اندیشهٔ وی ناگزیر تا حد زیادی از الگوی اصلی ایده باوری متافیزیکی فاصله می گیرد.

نیازی به گفتن نیست که این واقعیت که هم فیشته و هم شلینگ، و بویژه شلینگ، جایگاههای [نظری] نخستین خویش را گسترش و تغییر دادند، به خودی خود دلیل آن نیست که این گسترشها و تغییرها نابجا بوده است؛ بلکه نکته ای که می خواهم بگویم آنست که این دگرگوניהها نشانهٔ وجود آن مشکلی است که در کار به انجام رساندن آن چیزی که من برنامهٔ ایده باورانه نامیده ام، وجود دارد. می توان گفت که نه نزد فیشته نه نزد شلینگ وجود، در نهایت، به اندیشهٔ فرکاسته نمی شود. و اما نزد هگل است که پیگیرانه ترین کوشش را برای به انجام رساندن برنامهٔ ایده باورانه می یابیم. وی شکی ندارد که واقعی همان عقلی است و عقلی همان واقعی. به نظر او، ذهن بشری را محدود محض انگاشتن و بر این پایه در باب توانایی آن در فهم زندگانی خود گشای مطلق بیکران چون و چرا کردن، خطای محض است. ذهن، بی گمان، محدودیتهایی دارد، اما همچنین نامحدود نیز هست، بدین معنا که توانایی بر آمدن به ساخت اندیشهٔ مطلق را دارد، به ساحتی که در آن آگاهی مطلق از خویش و آگاهی بشری از مطلق یکی است. و هگل بی گمان به شایانترین کوشش دست می زند تا به شیوه ای سیستمانه و با پژوهش گام به گام نشان دهد که حقیقت همانا زندگانی عقل مطلق است در حرکت خویش به سوی هدف خودشناسی تا آنکه در هستی واقعی نیز همان چیزی بشود که همواره به گوهر خویش هست، یعنی اندیشهٔ خوداندیش.

آشکار است که هر اندازه هگل خودشناسی مطلق را با شناخت انسان از مطلق بیشتر یکی می کند، خواستهٔ برنامهٔ ایده باورانه را بهتر بر می آورد، یعنی خواستهٔ برنامه ای را که فلسفه را همچون خوداندیشی اندیشه یا عقل مطلق عرضه می کند. اگر مطلق خدایی شخص وار باشد که، یکسره جدا از روح بشری، جاودانه از خود آگاهی کامل برخوردار باشد، شناخت انسان از

خدا دیدی، باصطلاح، از بیرون نسبت به آن خواهد بود. ولی، اگر مطلق تمامی واقعیت، تمامی عالم، باشد و عالم خود گشایی اندیشه مطلق انگاشته شود که در روح انسانی و از راه آن به این خود اندیشی می رسد، آنگاه، شناخت انسان از مطلق همانا شناخت مطلق از خویش خواهد بود و فلسفه آن اندیشه زایایی که به خود می اندیشد.

و اما، مراد از اندیشه زایا چیست؟ جای گفت و گو نیست که معنای آن چیزی جز همان عالم نیست که برای آن غایتی انگاشته اند، یعنی، آن را همچون فرایندی انگاشته اند که به سوی خودشناسی در حرکت است؛ و این خودشناسی، در نتیجه، چیزی نیست جز شناخت گسترده انسان از طبیعت، از خود و از تاریخ خود. و بدین صورت، در پس عالم چیزی نیست، یا باصطلاح، هیچ اندیشه یا عقلی نیست که خود را در طبیعت و تاریخ بشر چنان فرامی داند که علت فاعلی خود را در معلول فرامی نماید. اندیشه از دید غایت اندیش [منطقاً بر طبیعت] پیشی دارد، بدین معنا که شناخت انسان از فرایند جهان غایت این فرایند و معنابخش آن شمرده می شود. اما آنچه در واقعیت یا بادی تاریخ نگرانه پیشی دارد وجود است به صورت طبیعت عینی. و در این مورد تمامی برنامه ایده باوری، چنانکه از دگر دیسی فلسفه کانت در آغاز بر می آمد، دگرگون شده است. زیرا که در آن دگر دیسی، کرد و کار اندیشه بیکران بود که فرآورنده یا آفریننده جهان تصویر می شد، حال آنکه تصویری که در بالا داده شد تصویری است از جهان واقعی تجربی که همچون فرایندی غایتمند انگاشته شده است. «غایت»^{۷۲} یا هدف این فرایند را همان خود اندیشی جهان در ذهن بشری و از راه آن، انگاشته اند. اما این هدف یا غایت آرمانی است که هرگز در هیچ آنی از زمان به کمال نمی رسد. ازینرو، یگانگی وجود و اندیشه هرگز بر راستی فرادست آمدنی نیست.

۷. عنصر انسانگونه انگاری^{۷۳} در ایده باوری آلمانی

یکی دیگر از جنبه های جدایی از الگوی نخستین ایده باوری پس-کانتی را می توان اینگونه بیان کرد: فرنسیس هربرت بردلی^{۷۴}، فیلسوف انگلیسی [۱۸۴۶-۱۹۲۴]، از هواداران ایده باوری مطلق، بر آن بود که مفهوم خدا ناگزیر به مفهوم مطلق می انجامد؛ یعنی باید گفت که ذهن هرگاه بخواهد در باب [هستی] بیکران اندیشه پیگیر کند، سرانجام می باید بپذیرد که بیکران چیزی جز عالم وجود، [یعنی] واقعیت در تمامیت خود، و کلیت [همه چیز] نیست، و با این دگر دیسی خدا به مطلق، دین از میان می رود. «خدا نمی تواند جز مطلق باشد، و همینکه به این نکته برسیم، خدا و دین با هم از میان بر می خیزند.»^{۷۵} رابین جورج کالینگود^{۷۶} نیز چنین نظری دارد: «خدا و مطلق

72. telos 73. anthropomorphism 74. Francis Herbert Bradley

75. *Appearance and Reality* (2nd edition), p. 447.

۷۶. R. G. Collingwood، فیلسوف انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۴۳). — م.

یکی نیستند، بلکه یکسره از هم جدا هستند؛ و با اینهمه، بدین معنا با هم یکی هستند که خدا صورت خیالی یا شهودی است که مطلق از راه آن خود را بر وجدان دینی پدیدار می‌کند. اگر دنبال علم مابعدالطبیعه نظری را بگیریم، سرانجام می‌باید اقرار کنیم که خداپرستی منزلی است درمیانه راهی که از پرستش انسانگونه انگارانه ایزدان^{۷۷} به ایده فراگیر مطلق می‌رسد.

البته، آشکار است که تصویری از وجود کرانمند بدانسان که هستی جدا از وجود بیکران داشته باشد، هنگامی در میان تواند آمد که ایده روشنی از ماهیت وجود در کار باشد. اما بیابید از این نکته با همه اهمیتش بگذریم و بجای آن به این نکته پردازیم که ایده باوری پس-کانتی در، باصطلاح، صورت طبیعی خود، یکسره انسانگونه انگار است؛ زیرا که الگوی آگاهی انسانی را به تمامی واقعیت فرامی‌برد. واقعیت اینست که «من» بشری غیر مستقیم به خود آگاهی می‌رسد. بدین معنا که توجه نخست به سوی جز-خود است. جز-خود را من^{۷۸} یا ذهن^{۷۹} فرامی‌نهد، اما نه به آن معنی که «خود» به «جز-خود»^{۸۰} هستی بخشد، بلکه بدان معنا که شرط لازم پدید آمدن آگاهی آنست که جز-خود می‌باید [نزد «خود»] همچون موضوع شناسایی (ابژه)^{۸۱} شناخته شود. آنگاه «من» می‌تواند به خود روی کند و با باریک شدن در کرد و کار خویش به خود هشیار شود. در ایده باوری پس-کانتی این فرایند [ظهور] آگاهی انسانی ایده اصلی برای گزارش تمامی واقعیت است. آنچه من مطلق یا عقل مطلق، یا هر چیز دیگر، نامیده می‌شود، [در نظر ایده باوران] چنانست که جهان عینی طبیعت را همچون شرط لازمی برای بازگشت به خویش [و خود آگاهی به خویش] در روح انسان و از راه آن، فرامی‌نهد.

این طرح کلی حاصل طبیعی دگردیسی فلسفه کانت به ایده باوری متافیزیکی است. ولی همانقدر که سروکار کانت با دانش و آگاهی انسانی بود، آما ساندن نظریه دانش وی و ریختن آن به قالب یک علم مابعدالطبیعه عالمگیر، ناگزیر برداشتی از فرایند کلی واقعیت بر حسب الگوی آگاهی انسانی را در بر دارد. و بدین معنا، ایده باوری پس-کانتی آشکارا انسانگونه انگارانه است، و این واقعیتی است که هنگام برخورد با تصویری که کمابیش همگان از ایده باوری مطلق دارند، نباید از نظر دور داشت؛ یعنی آن تصویری که گمان می‌کند ایده باوری مطلق بسیار کمتر از خدا باوری، انسانگونه انگارانه است. درست است که ما نمی‌توانیم خدا را جز به تمثیل و قیاس تصور کنیم و آگاهی خدایی را نیز جز با قیاس آن با آگاهی بشری تصور نمی‌توانیم کرد، اما می‌توانیم بگوئیم که در عالم اندیشه آن جنبه‌هایی از آگاهی را که به موجود کرانمند مربوط است، از میان برداریم. بی هیچ گزافه‌گویی می‌توان گفت که نسبت دادن فرایند خود-آگاه گشتن به [وجود] بیکران، چیزی نیست مگر بیانی بی‌پرده از اندیشه انسانگونه انگارانه [یعنی اندیشه‌ای که خدا یا وجود را با انسان همانند می‌کند].

حال، اگر حقیقت روحانی در کار باشد که به هر حال منطقاً بر طبیعت پیشی داشته باشد و در انسان و از راه انسان به خویش آگاهی یابد، ما آن را چگونه تصور توانیم کرد؟ اگر آن را همچون کرد و کاری بی پایان بینگاریم که خود از خویشتن آگاه نیست اما آگاهی را بنیاد می نهد، کمابیش به همان نظریه، باصطلاح، «من مطلق» فیشته رسیده ایم.

اما تصور يك حقیقت غایی که هم روحانی باشد و هم ناخود آگاه به آسانی فهم پذیر نیست؛ و بهر حال با تصور مسیحی از خدا چندان همانند نیست. ولی، اگر هم‌نوا با شلینگ — چنانکه در فلسفه پسین وی در باب دین آمده است — بر آن باشیم که حقیقت روحانی نهفته در پس طبیعت، وجودی است شخص وار، الگوی اندیشه ایده باورانه ناگزیر زیر و زبر می شود. زیرا آنگاه نمی توان بر این باور بود که حقیقت غایی روحانی از راه فرایند کیهانی و در آن به خود آگاه می شود. می توانیم گفت به همان اندازه که شلینگ پس از هگل زیست، یعنی بیش از بیست سال، جنبش ایده باوری نیز، که در آغاز پا در جای پای فلسفه سنجشگری کانت نهاده بود، در پایان کار دوباره به خداشناسی فلسفی نزدیک شد. چنانکه گذشت، بردلی بر آن بود که مفهوم خدا برای آگاهی دینی ضروری است، اما از دیدگاه فلسفی جای آن را می باید به مفهوم مطلق سپرد. شلینگ چه بسا با بخش اول این نظر همراهی بود اما بخش دوم آن را، دست کم آنگونه که بردلی در نظر داشت، رد می کرد. زیرا فلسفه شلینگ در سالهای پسین بی گمان فلسفه آگاهی دینی بود. و او باور داشت که [رشد] آگاهی دینی ناگزیر چنین می طلبد که ایده پیشین وی از مطلق به ایده خدای شخص وار بدل شود. وی در اندیشه های خویش در حوزه حکمت الهی^{۸۲}، چنانکه خواهیم دید، عناصر آشکاری از انسانگونه انگاری را وارد کرد، اما در عین حال، حرکت اندیشه او به سوی خداشناسی نشانه دوری گزیدن از آن نوع انسانگونه انگاری بود که از ویژگیهای ایده باوری پس-کانتی بشمار می رود.

و اما، امکان سومی نیز در میان است؛ و آن اینکه، می توانیم از ایده [وجود] يك حقیقت روحانی، خواه آگاه یا نا آگاه، که طبیعت را می آفریند، بگذریم، ولی همچنان به ایده وجود مطلق که به خود آگاه می گردد وفادار مانیم. در این صورت، مراد از مطلق همان جهان خواهد بود، جهان به معنای عالم، و آنگاه تصویری که ما از شناخت انسان از جهان و از تاریخ خویش خواهیم داشت همانا آگاهی یافتن مطلق به خویش خواهد بود. این تصویر، که خطوط کلی یکی از برداشتهای اصلی ایده باوری مطلق هگل در آن نمایان است^{۸۳}، چنانست که گویی [در این فرایند] چیزی بر جهانی که در حوزه تجربه ما است، افزوده نمی شود مگر برداشتی انجام شناسانه از فرایند آن. یعنی، هیچ وجود برینی در آن فرض نمی شود؛ بلکه عالم، همچون فرایندی انگاشته می شود که به سوی

غایتی مثالی (ایده آل) در حرکت است، یعنی به سوی خوداندیشی کامل در روح انسان و از راه آن. گمان نمی رود که چنین برداشتی ربطی به گزاره های تجربی از اینگونه داشته باشد که انسان در جریان تاریخ جهانی همچون موجودی واقعی پدیدار می شود و همچون موجودی واقعی توانایی آن را دارد که خود را بشناسد و بردانش خویش درباره خویش و تاریخ و جهان پیرامون خویش بیفزاید. زیرا به نظر نمی رسد که هیچیک از ما — خواه ماده باور باشیم یا ایده باور، خواه خدا باور، خواه وحدت وجودی، یا خداشناس — در پذیرفتن چنین گزاره هایی درنگ کنیم. اما هدف برداشت ایده باورانه، در کمترین پایه، افکندن طرحی انجام شناسانه [از هستی] است، یعنی حرکت به سوی دانش انسان از عالم که همان دانش عالم از خویش شناخته می شود. اما اگر در دفاع از این برداشت سرسختی نکنیم و آن را نیز یکی از شیوه های ممکن نگرش به فرایند جهان بشماریم، آنگاه این نظر مخالف را نیز خواهیم پذیرفت که چنین طرحی [از فرایند جهان] بر بنیاد یک پیشداوری عقل باورانه اختیار شده است، پیشداوری که دانش را به خاطر نفس دانش بها می دهد (یعنی، بر پایه یک حکم ارزشی)، و گر نه می باید مدعی شویم که جهان بنا به ضرورتی باطنی به سوی غایت خودشناسی در انسان و از راه او، در حرکت است. اما چه دلیلی بر این دعوی داریم جز آنکه باور داشته باشیم که طبیعت خود همانا ذهن ناهشیار است (یا، به گفته شلینگ، روح خوابناک) که برای هشیاری می کوشد یا آنکه در پس طبیعت ذهن یا عقل ناهشیاری هست که خود به خود طبیعت را همچون شرط پیشین و ضروری دستیافت به هشیاری در روح بشر و از راه آن، فرامی نهد؟ هر یک از این دو دیدگاه را که بپذیریم، ناگزیر طرح رشد هشیاری بشری را به تمامی عالم فرابرده ایم. ریختن فلسفه سنجشگری به قالب ایده باوری متافیزیکی چه بسا چنین روندی را بطلبد؛ اما وجه انسانگونه انگارانه چنین روندی بهیچوجه از خداشناسی فلسفی کمتر نیست.

۸. فلسفه های انسان شناسی ایده باورانه

در این فصل سروکار ما بیشتر با ایده باوری آلمانی همچون یک نظریه، یا بهتر است بگوییم دسته ای از نظریه ها، درباره حقیقت کلی، یعنی مطلق خود-نمایانگر، بوده است؛ حال آنکه انسان شناسی فلسفی نیز یکی از سیماهای برجسته جنبش ایده باورانه است. و اگر در پیش انگاره های متافیزیکی این چند فیلسوف باریک شویم، از ایشان جز این چیزی نمی توان چشم داشت. به نظر فیثته، من مطلق کردوکاری بی پایانی است که می توان آن را در تلاش برای رسیدن به آگاهی در باب آزادی خویش شمرد. اما آگاهی تنها می تواند به صورت آگاهی فردی وجود داشته باشد. ازین رو، من مطلق ناگزیر خود را در جمعیتی از ذهنها یا خویشتهای کرانمند فرامی نماید که هر یک از آنان در جهت دستیابی به آزادی حقیقی می کوشد. اینجاست که ناگزیر چهره موضوع کردوکار اخلاقی نمایان می شود. فلسفه فیثته، در بنیاد، یک ایده باوری اخلاقی بود یا است. و نیز، هگل مطلق را همانا روح یا اندیشه خود-اندیش می شمارد که، بنابراین، در روح

بشر و زندگانی آن کاملتر پدیدار می شود تا در طبیعت. پس می باید بر فهم ژرف زندگانی روحانی بشر (زندگانی بشر همچون موجودی عقلانی) تکیه بیشتری کرد تا بر فلسفه طبیعت. شلینگ نیز هنگامی که به وجود خدای شخص وار و آزاد اقرار می کند، همراه با آن به مسئله آزادی در انسان و هبوط انسان از نزد خدا و بازگشت به نزد او می پردازد.

تکیه بر آزادی یکی از چهره های نمایان فلسفه های ایده باورانه انسان و جامعه است. البته چنین نیست که کلمه «آزادی» در آنها همه جا به يك معنا بکار برده شده باشد. نزد فیثته تکیه بر آزادی فردی است آنگونه که در عمل نمایان می شود و در این تکیه بی گمان بازتابی از طبع پویا و کوشای این فیلسوف را می بینیم. در نظر فیثته، بشر از يك وجه، دستگاهی از رانه^{۸۴} های طبیعی، غریزه ها، و انگیزه ها^{۸۵} است، و اگر تنها از این دید به او بنگریم، سخن گفتن از آزادی بیهوده است. اما بشر در مقام روح، ناگزیر از آن نیست که، با اصطلاح، پیوسته از بر آوردن خواهشی به بر آوردن خواهشی دیگر بپردازد؛ بلکه می تواند برای کرد و کار خویش هدفی آرمانی قرار دهد و بر حسب ایده و وظیفه عمل کند. همچنانکه کانت نیز بر آن بود که معنای آزادی بر آمدن از ساحت زندگی با انگیزه حس و عمل کردن همچون موجودی عقلی و اخلاقی است. و فیثته از کرد و کار چنان سخن می گوید که گویی کرد و کار خود غایت خویش است و جهت [غایی] عمل آزادانه را همان عمل آزادانه می داند.

و اما، اگر چه فیثته تکیه را نخست بر کرد و کار فردی گذارد و بر بر آمدن او از ساحت اسارت در چنگال رانه ها و انگیزه های طبیعی به ساحت زندگانی سرپای عمل بر حسب وظیفه، ولی سرانجام بدانجامی رسد که می باید به ایده عمل آزادانه اخلاقی درونه ای نیز بخشید و این کار را با تکیه بر مفهوم «رسالت اخلاقی»^{۸۶} انجام می دهد. بخش عمده ای از رسالت انسان، یعنی سلسله کارهایی را که وی می باید در این جهان به انجام رساند، وضع اجتماعی و جایگاه وی در آن تعیین می کند؛ برای مثال، در مقام پدر خانواده. و سرانجام به چشم اندازی از چه بسیار رسالتهای اخلاقی می رسیم که همگی روبه سوی يك غایت آرمانی مشترك دارند، و آن برقراری نظام اخلاقی جهانی است.

فیثته در جوانی از هواداران پر شور انقلاب فرانسه بود و آن را راننده بشر از قید آنگونه صورتهای اجتماعی و سیاسی زندگی می دانست که بشر را از دستیابی به کمال آزادی اخلاقی باز می دارند. اما آنگاه این پرسش پیش می آید که کدام صورت از سازمان اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی با کمال اخلاقی بشر از همه سازگارتر است؟ و فیثته خود را ناگزیر از آن دید که هر چه بیشتر بر نقش مثبت جامعه سیاسی، در مقام قدرتی که پرورش اخلاقی می دهد، تکیه کند. اگر چه باریک نگر یهای او در سالهای پسین در باب رویدادهای سیاسی روزگار خویش، یعنی فرمانروایی

ناپلئونی و جنگهای آزادیبخش، در رشد دید ملت باورانه (ناسیونالیستی) در ذهن او و نیز در تکیه شددیدی که وی بر رسالت فرهنگی «دولت آلمانی» یگانه می نهاد مؤثر بود (زیرا که [به گمان وی] آلمانیان تنها در سایه چنین دولتی می توانستند به آزادی حقیقی برسند) اما ایده اساسیتر او آن بود که تا زمانی که انسان به کمال اخلاقی خویش نرسیده است، دولت وسیله ای ضروری برای نگاهداشت نظام حقوق است و چون انسان به کمال اخلاقی برسد، دولت از میان خواهد رفت. اما نزد هگل نگره ای دیگر می یابیم. هگل نیز در جوانی از جوش و خروش انقلاب فرانسه اثر پذیرفت و به اندیشه آزادی کشانده شد و [به همین دلیل] اصطلاح «آزادی» در فلسفه او نقشی نمایان دارد. چنانکه در جای خود خواهیم دید، تاریخ بشر در نظر وی حرکتی است به سوی واقعیت یافتن هر چه کاملتر آزادی. اما وی آزادی منفی، یعنی نبودن هیچ قید و بند، را از آزادی مثبت سخت جدایی کند. به نظر کانت، آزادی اخلاقی چیزی نیست مگر پیروی از قانونی که فرد در مقام موجودی عقلانی برای خود وضع می کند. ولی [به نظر هگل] عقلانی همان کلی است و آزادی مثبت عبارتست از یکی کردن خود با هدفهایی که از خواهشهای شخص در مقام فرد خاص، بر می گذرد، و بالاتر از همه، عبارتست از یکی کردن خواست شخصی خویش با «خواست همگانی»^{۸۷} (به اصطلاح روسو) و این خواست درد دولت نمایان می شود. اخلاق در بنیاد همانا اخلاق اجتماعی است. قانون صوری اخلاقی درونه و میدان کاربرد خود را از زندگی اجتماعی، بویژه از دولت، وام می گیرد.

بدینسان، هم فیشته و هم هگل می کوشند که از اخلاق صوری کانت بگذرند و بنای اخلاق را بر یک پایه اجتماعی بگذارند. اما تکیه گاههایشان از هم جداست. فیشته تکیه را بر آزادی و عمل فرد می گذارد، بر حسب وظیفه ای که وجدان شخصی الهام بخش آنست. و باید بر آن این نکته تکمیلی را نیز بیفزاییم که وی رسالت اخلاقی فرد را همچون واحدی در نظامی از رسالتهای اخلاقی، و بنابراین بر بنیانی اجتماعی، می بیند. اما در اخلاقیات فیشته تکیه بر کوشش فرد برای چیرگی بر نفس است و هم نو ساختن، با اصطلاح، نفس پست خویش با آن اراده آزادی که به سوی آزادی کامل رهسپار است. ولی هگل تکیه را بر انسان همچون عضوی از جامعه سیاسی و بر جنبه های اجتماعی اخلاقیات می گذارد. آزادی مثبت آن چیزی است که از راه عضویت در یک کلیت اندام وار (ارگانیک) بزرگتر بدان دست می توان یافت. اما برای اصلاح این تأکید و تر از مند کردن آن باید بیفزاییم که نزد هگل هیچ دولتی آنچنانکه باید عقلانی نیست مگر آنکه ارزش آزادی ذهنی یا فردی را بشناسد و جایی برای آن باز گذارد. هنگامی که هگل در برلین در باب نظریه سیاسی سخن می راند و دولت را با واژه های گرانسنگ وصف می کرد، قصدش بیدار کردن وجدان سیاسی و اجتماعی شنوندگانش بود و چیرگی بر آنچه وی تکیه یکسویه و نامیمون بر وجه درونی اخلاق

می‌شمرد، نه آنکه بخواهد اخلاقیات را به پایه‌ای برای نظام توتالیتیر بدل کند. افزون بر آن، به عقیده هگل، نهادهای سیاسی بنیادهای ضروریِ کردوکارهای معنوی و والاتر بشراند، یعنی بنیان هنر و دین و فلسفه، که آزادی روح در آنها والاترین شرح و بیان خود را می‌یابد.

باری، آنچه هم نزد فیثسته هم هگل کسب‌ود آن حس می‌شود چه بسا در میان نبودن نظریه‌روشنی در باب ارزشهای مطلق اخلاقی باشد. هم آوا شدن با فیثسته در باب [ارزش] عمل به خاطر عمل و آزادی به خاطر آزادی، ای بسا به معنای هشجاری نشان دادن در باب خصلت و ویژه رسالت اخلاقی هر یک از افراد بشر باشد؛ ولی در همان حال این خطر در میان است که به زیان جهان‌روایی قانون اخلاقی، بر آفرینندگی فرد و ویژگی رسالت اخلاقی او بیش از اندازه تکیه کرده باشیم. واگر هم‌زمان با هگل به اخلاق وجه اجتماعی دهیم، به آن درونه مشخصی بخشیده‌ایم و از سرشت صوری اخلاق کانت پرهیخته‌ایم، اما در عین حال این خطر در میان است که ارزش‌ها و سنجه‌های اخلاقی را بر حسب جامعه‌ها و دوره‌های فرهنگی گوناگون نسبی کنیم و بس. البته، برخی بر آنند که، در واقع، قضیه چیزی جز این نیست. اما اگر با این گفته همراهی نباشیم، به نظریه‌ای روشن‌تر و بسنده‌تر از آن نیازمندیم که هگل در باب ارزشهای مطلق فراهم کرده است.

دیدگاه شلینگ هم با دیدگاه فیثسته و هم با دیدگاه هگل فرق داشت. وی در دورانی از سلوک فلسفی خویش بخشی بزرگ از ایده‌های فیثسته را بکار گرفت و کردوکار اخلاقی بشر را متوجه آفریدن طبیعتی دیگر دانست، یعنی برپاداشتن يك نظم اخلاقی جهانی، يك جهان اخلاقی در درون جهان فیزیکی. اما فرق نگره‌آو با فیثسته در این بود که وی به فلسفه هنر و بینش زیباشناسیک (استتیک) معنای متافیزیکیِ سترگی بخشید و در جهت پیوند زدن فلسفه هنر و بینش زیباشناسیک با چنان اخلاقیاتی، گام برمی‌داشت. تکیه‌گاه فیثسته جهاد اخلاقی و عمل آزادانه اخلاقی بود، حال آنکه شلینگ تکیه‌گاه خویش را بینش زیباشناسیک نهاد که به نظریه‌ی کلیدی برای فهم سرشت غایی حقیقت بود. وی نبوغ هنری را بزرگ‌می‌داشت نه قهرمان اخلاقی را. ولی هنگامی که خاطرش به سوی مسائل یزدانشناسی (الاهیات) کشیده شد، فلسفه انسان‌شناسی او ناگزیر رنگ تند دینی به خود گرفت. به نظر وی، آزادی یعنی اختیار گزینش میان نیک و بد و شخصیت چیزی است که می‌باید با زایش نور از دل ظلمت فراچنگ آید، یعنی با فرازش طبیعت، خوارمایه آدمی و گردن نهادن آن به اراده عقلانی. اما بررسی وی از همه این زمینه‌ها پایه‌ای متافیزیکی دارد. برای مثال، نظریه‌های شلینگ در باب آزادی و شخصیت، که اشارتی بدان شد، وی را به تفکر در باب ذات خدا بر مبنای حکمت الهی کشاند و نظریه‌های وی درباره ذات الهی در نظریه او در باب انسان بازمی‌تابد.

بازگردیم به هگل که بزرگترین ایده‌باوران آلمانی است. تحلیل وی از جامعه انسانی و نیز فلسفه تاریخ وی بی‌گمان بسیار خیره‌کننده است. بسیاری از کسانی که به سخنرانیهای او درباره تاریخ گوش می‌سپرده‌اند می‌بایست چنین احساس کرده باشند که ارج گذشته و معنای جنبش

تاریخ بر ایشان آشکار گشته است. بعلاوه، سر و کار هگل تنها با فهم گذشته نبود، بلکه، همچنانکه هم اکنون اشاره کردیم، وی آرزومند آن بود که به شاگردان خویش آگاهی اجتماعی و سیاسی و اخلاقی ببخشد، و بی گمان وی بر آن بود که تحلیلی که از بنیان عقلانی دولت می کند، برای زندگی سیاسی، بویژه زندگی سیاسی آلمان، سنجه ها و هدفهایی فراهم خواهد آورد. اما وی تکیه را بر فهم می گذارد. این گفته نامدار از هگل است که جفتر مینر^{۸۸} پروبال خویش را آنگاه می گستراند که غروب فرارسیده باشد، و فلسفه هنگامی گرد خاکستری خود را بر همه چیز می باشد که شکلی از زندگی به سردی گراییده باشد. وی بر روشنی این واقعیت را می دانست که فلسفه سیاسی به کار آن می آید که در یک جامعه یا فرهنگ فرو میرنده صورتهای زندگی اجتماعی و سیاسی را، با اصطلاح، مشروعیت بخشد. هنگامی که یک جامعه یا فرهنگ به بلوغ یا پختگی، یا حتا به پوسیدگی، رسیده باشد از راه باریک اندیشی فلسفی و در آن است که به خود آگاهی می رسد، آنهم در آن دمی که جریان زندگی جامعه هایی تازه یا صورتهای تازه ای از زندگی اجتماعی و سیاسی را می طلبد و فرامی آورد.

و اما نزد کارل مارکس نگره دیگری می یابیم. کار فیلسوف [به نظر وی] فهم جنبش تاریخ برای دگرگون کردن نهادهای کنونی و صورتهای سازمان اجتماعی بر حسب خواسته های جنبش غایتمند تاریخ است. مارکس، البته، ضرورت و ارزش فهم را انکار نمی کند، اما بر کارکرد انقلابی فهم تکیه می کند. به یک معنا، هگل واپس نگر است و مارکس فراپیش نگر. اینکه از تصور مارکس درباره نقش فیلسوف تا چه حد دفاع می توان کرد، چیزی نیست که در اینجا نیازی به پرداختن به آن باشد. تنها اشاره ای به فرق میان نگره های آن ایده باور بزرگ و این هوادار انقلاب اجتماعی برای این مقصود بس است. اگر بخواهیم در میان فیلسوفان ایده باور چیزی همسنگ با شور و شوق پیغمبران مارکس بیابیم، می باید به فیشته روی آوریم نه به هگل. چنانکه در جای خود خواهیم دید، فیشته ایمانی پر شور به رسالت فلسفه خویش برای جامعه بشری داشت. اما هگل گویی که بار تمامی تاریخ را بر دوش خویش داشت و هدفش از بازپس نگرستن به تاریخ جهان پیش از هر چیز فهم آن بود. افزون بر این، اگر چه وی بی گمان چنین اندیشه ای در سر نداشت که با فرارسیدن قرن نوزدهم تاریخ از حرکت باز ایستاده است، اما ذهن وی تاریخ اندیشتر از آن بود که ایمانی چندان به هیچ آرمانشهر (یوتوپیای) فلسفی در مقام سر منزل نهایی داشته باشد.

فیشته (۱)

۱. زندگی و نوشته ها

یوهان گوتلیب فیشته^۱ در ۱۷۶۲ در رامنو^۲ در زاکسن (ساکسونی^۳) زاده شد. خانواده ای بینوا داشت که امیدی نمی رفت بتواند امکانات آموزش عالی را برای او فراهم کنند. اما در کودکی مهر یک بزرگزاده محلی به نام بارون فن میلیتیتس^۴ را به خود جلب کرد و او هزینه آموزش و پرورش وی را به عهده گرفت. چون به سن رشد رسید، وی را به آن مدرسه نامدار در پفورتا^۵ فرستادند که بعدها نیچه نیز در همانجا درس خواند. در ۱۷۸۰ در رشته یزدانشناسی (تئولوژی) در دانشگاه ینا^۶ نام نویسی کرد و سپس به ویتنبرگ^۷ و از آنجا به لایپزیگ^۸ رفت.

فیشته در دوران دانشجویی به نظریه جبر باوری^۹ گرایش یافت، اما کشیشی نیک سرشت برای بیرون آوردن وی از این حالت اندوهبار، خواندن چایی از کتاب /خلاق^{۱۰} اسپینوزا را به وی سفارش کرد که ولف ردیه ای بر آن نوشته بود. اما هر چه آن ردیه به نظر فیشته کم مایه آمد، بعکس آن کتاب، درست به خلاف نیت کشیش، اثری بازگونه در او کرد. با اینهمه، جبر باوری هم با طبع پر جوش و خروش فیشته هم بادلستگی های شدید وی به مسائل اخلاقی همساز نبود و بزودی جای خود را به پافشاری بر آزادی اخلاقی داد. وی سپس خویشتن را مخالف سر سخت مکتب اسپینوزا نشان داد، اما این مکتب همواره در نظر او یکی از قطبهای بزرگ در فلسفه بشمار می آمد.

فیشته برای کسب درآمد ناگزیر شغل آموزگاری سرخانه در یک خانواده زوریخی را پذیرفت و آنجا بود که نوشته های روسو و منتسکیو را خواند و بر پیام آزادی که از خلال خبرهای انقلاب فرانسه به او می رسید، آفرین گفت. هنگامی به آثار کانت دلبسته شد که دانشجویی از او درخواست کرد که برای وی شرحی از فلسفه سنجشگری بدهد و او برای نخستین بار به مطالعه آن

1. Johann Gottlieb Fichte

2. Rammenau

3. Saxony

4. Baron von Miltitz

5. Pforta

6. Jena

7. Wittenberg

8. Leipzig

9. determinism

10. Ethics

فلسفه پرداخت. و در ۱۷۹۱، هنگامی که از ورشو به آلمان بازمی گشت — از جایی که تجربه ای کوتاه و خفت آمیز به عنوان آموزگار در يك خانواده اشرافی داشت — به دیدار کانت در کونیگسبرگ شتافت، ولی پیشباز گرمی از او نشد. ازینرو کوشید تا با نوشتن رساله ای در بسط نظریه کانت برای توجیه ایمان از دیدگاه عقل عملی، دل آن بزرگمرد را به دست آورد. آن رساله، که نام دربی سنجش هرگونه وحی^{۱۱} به خود گرفت، کانت را خوش آمد و پس از درگیریهایی با سانسور مذهبی در ۱۷۹۲ انتشار یافت. از آنجا که نام نویسنده بر روی آن نبود، برخی نقد نویسان گمان کردند که این کتاب نوشته کانت است. و چون کانت برای بیرون آوردن ایشان از این گمان قدم پیش گذارد و نویسنده اصلی را ستود، نام فیشته بزودی بر سر زبانها افتاد.

در ۱۷۹۳ فیشته مقالاتی در جهت اصلاح حکم عامه در باب انقلاب فرانسه^{۱۲} را منتشر کرد. این کتاب او را به عنوان يك دموکرات و هوادار ژاکوبین ها و يك چهره خطرناک سیاسی، ناماورد کرد. اما، با اینهمه، در ۱۷۹۴ به استادی دانشگاه ینا برگماشته شد که یکی از دلایل آن سفارش جدی گوته برای این کار بود. فیشته افزون بر درسهای حرفه ای خویش يك سلسله کنفرانس در باب شأن انسانی و رسالت اهل علم داد که در همان سالی که به کرسی دانشگاهی دست یافت منتشر شد. وی همواره شباهتی به طایفه مبلغان یا واعظان داشت. اما کار عمده ای که در ۱۷۹۴ منتشر کرد بنیان نظریه فراگیر علم^{۱۳} بود که در آن بسط ایده باورانه فلسفه کانت را ارائه کرد. پیش از او ک. ل. راینهولد (۱۷۵۸-۱۸۲۳) — استاد کرسی فلسفه در ینا پیش از فیشته که به دانشگاه کیل^{۱۴} رفته و استاد آنجا شده بود — خواسته بود که سنجشگری کانت را به قالب يك سیستم درآورد، بدین معنا که آن را سیستمانه از يك اصل بنیادی برکشد. فیشته در نظریه خویش درباره علم بر عهده گرفت که این وظیفه را بهتر از آن به انجام رساند که راینهولد دنبال کرده بود.^{۱۵} به نظر می رسد که نظریه علم نشان دهنده آنست که يك اصل غایی را چگونه می توان بسط داد و از آن همه گزاره^{۱۶} های اساسی علوم جزئی را برکشید، گزاره هایی که راههای دانشند و امکان شناخت را فراهم می کنند. ولی نشان دادن [چگونگی] این بسط در عین حال [چگونگی] بسط اندیشه آفریننده را نیز تصویر می کند. ازینرو، نظریه علم^{۱۷} نه تنها علم شناخت^{۱۸} که علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) نیز هست.

اما فیشته تنها براستنتاج نظری آگاهی چشم ندوخته بود بلکه بسی فراتر از آن را

11. Versuch einer Kritik aller Offenbarung

12. Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikum über die französische Revolution

13. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 14. Kiel

۱۵. راینهولد از حدود ۱۷۹۷ فلسفه فیشته را پذیرفت و به دفاع از آن برخاست. اما جانی بی قرار داشت و پس از چند سال راههای دیگری از اندیشه را در پیش گرفت.

16. proposition

17. theory of science

18. epistemology

می نگرست و تأکیدی سخت بر هدف اخلاقی بسط آگاهی داشت یا، به عبارت دقیقتر، بر هدف اخلاقی زندگی بشری. در ۱۷۹۶ در کار نشر بنیاد حقوق طبیعی^{۱۹} بود و در ۱۷۹۸ در کار سیستم علم اخلاق^{۲۰} و باورد داشت که «بر حسب اصول نظریه علم» به هر دو موضوع پرداخته است؛ و شک نیست که چنین است. اما هر دو اثر مایه و رتر از آنند که تنها پیوستی بر نظریه علم باشند؛ زیرا نشان دهنده سرشت راستین فلسفه فیشته اند که سیستم ایده باوری اخلاقی است.

از گنگی [گفته های] ایده باوران متافیزیکی چه شکوه ها که نکرده اند، شکوه هایی که چندان بی پایه هم نبوده است. اما یکی از جنبه های برجسته نویسنده گی فیشته کوشش پیگیر او برای روشن کردن ایده ها و اصول نظریه علم بود.^{۲۱} برای مثال، در ۱۷۹۷ دو پیشگفتار بر نظریه علم نشر کرد و در ۱۸۰۱ گزارشی به روشنی آفتاب از بهر عامه در باب جوهر واقعی آخرین فلسفه: کوششی برای واداشتن خواننده به فهمیدن^{۲۲}. عنوان کتاب چه بسا بیش از اندازه خوش بینانه بود، ولی بهر حال گواه کوشش نویسنده برای روشن کردن خواسته خود بود. افزون بر آن، در دوره ۱۸۰۱-۱۸۱۳ فیشته برای دوره های درس خود چند نسخه بازنگریسته از نظریه علم را تألیف کرد و در ۱۸۱۰ خطوط کلی نظریه علم^{۲۳} و واقعیات آگاهی^{۲۴} (نشر دوم ۱۸۱۳) را منتشر کرد.

در ۱۷۹۹ ناگهان کار فیشته در ینا پایان گرفت، زیرا که نقشه های او برای بهبود بخشیدن به وضع انجمنهای دانشجویی و خطابه های روز شنبه اش دشمنیهایی برانگیخته بود و به نظر روحانیت با آن خطابه ها پادر گلیم آنان دراز کرده بود. اما گناه اصلی او نشر رساله ای در باب بنیاد ایمان ما به يك نظم جهانی الهی^{۲۵} در سال ۱۷۹۸ بود. نشر این رساله سبب شد که بر او انگ خداشناسی بزنند، چرا که فیشته خدا را همان نظم اخلاقی جهانی دانسته بود که خواست بشری می باید آن را بیافریند و بپاید. فیلسوف برای دفاع از خود دست و پایی زد اما این کوشش به جایی نرسید و در ۱۷۹۹ ناچار از ترك ینا شد و راهی برلین.

فیشته در ۱۸۰۰ رسالت انسان^{۲۶} را منتشر کرد که از جمله نوشتارهای باصطلاح عامه فهم اوست و خطاب آن نه به فیلسوفان حرفه ای که به عامه درس خوانده است. این رساله مانیفستی است در دفاع از سیستم ایده باوری در برابر نگره روماتیک نسبت به طبیعت و دین. کلام بلند

19. Grundlage des Naturrechts

20. Das System der Sittenlehre

۲۱. شاید نیاز به گفتن نداشته باشد که کلمه «علم» (science) را باید به معنای کلی «دانش» (knowledge) فهمید، نه به معنای محدود امر وزین.

22. Sonnenklarer Bericht

23. Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss

24. Tatsachen des Bewusstseins

25. Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche

Weltregierung

26. Die Bestimmung des Menschen

فیشته در این اثر چه بسا به آسانی حکایت از نوعی روحیه وحدت وجودی رومانتيك کند، اما رومانتيكها نیز بخوبي اهميت اين كتاب را دريافتند. برای مثال، اشلاير ماخر چنین دریافت که فیشته برای آن می‌کوشد تا هر تلاشی برای درآمیختن مکتب اسپینوزا^{۲۷} با ایده باوری را رد کند و در نقدی تند مدعی شد که واکنش دشمنانه فیشته در برابر ایده ضرورت کلی طبیعت برآستی از دلبستگی او به انسان همچون موجودی کرانمند و خودبنیاد مایه می‌گیرد، موجودی که می‌باید به هر بهایی بر فراز طبیعت جای گیرد. به نظر اشلاير ماخر، فیشته می‌بایست در جست و جوی همتاها (سنتز) عالیتري باشد که بجای آنکه انسان را بسادگی تمام در برابر طبیعت قرار دهد، حقیقت مکتب اسپینوزا را دربرداشته باشد، بی آنکه منکر آزادی اخلاقی باشد.

فیشته در همان سال ۱۸۰۰ کتاب دولت با نظام دادوستد بسته^{۲۸} را منتشر کرد که در آن نوعی سوسیالیسم دولتی را پیشنهاد کرده بود. اشاره کردیم که فیشته حالت مبلغان دینی را داشت. به نظر وی، این سیستم نه تنها دارای حقیقت فلسفی به معنای مجرد و دانشگاهی کلمه بود، بلکه حقیقتی نجات بخش بود که کار بست درست اصول آن جامعه را بهبود می‌بخشید، و وی دست کم از این جهت همانند افلاطون بود. فیشته روزگاری امید بسته بود که فراماسونری بتواند با پذیرفتن و بکار بردن اصول نظریه علم وسیله شایسته‌ای برای بهبود جامعه و اخلاق باشد، اما از آنان نومید شد و بجای آنان به دولت پروس روی آورد و کتاب او برآستی بر نامه‌ای بود که برای اجرا به دولت پیشنهاد شده بود.

فیشته در ۱۸۰۴ کرسی را که در ارلانگن به او پیشنهاد کرده بودند، پذیرفت. اما تا ۱۸۰۵ رسماً نامزد مقام استادی نشد و این فاصله را در برلین به سخنرانی درباره ویژگیهای روزگار کنونی^{۲۹} گذراند. در این سخنرانیها به دید رومانتيكهایی مانند نووالیس^{۳۰}، تیک^{۳۱}، و برادران اشگل^{۳۲} تاخت. تیک، نووالیس را با نوشتارهای بومه^{۳۳} آشنا کرد و برخی از رومانتيكها در صف ستاینندگان پرشور این کفشگر عارف اهل گورلیتس درآمد بودند. اما فیشته از آن جمله نبود و نیز با رؤیای نووالیس برای بازگرداندن فرهنگ یزدانسالارانه^{۳۴} کاتولیک همدلی نداشت. سخنرانیهایش

27. Spinozism 28. Der geschlossene Handelsstaat

29. Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters

۳۰. Novalis، نام ادبی فریدریش لئوپولد فرایهر فن هاردنبرگ (۱۷۷۲-۱۸۰۱)، شاعر رومانتيك آلمانی. — م.

۳۱. یوهان لودویگ تیک Tieck، شاعر، نمایشنامه‌نویس، و رمان‌نویس آلمانی (۱۷۷۳ - ۱۸۵۳)، از پیشروان رومانتيسم. — م.

۳۲. یکی آوگوست ویلهلم فن اشگل Schlegel (۱۷۶۷-۱۸۴۵)، نویسنده آلمانی، از چهره‌های برجسته رومانتيسم، و دیگری فریدریش فن اشگل (۱۷۷۲-۱۸۹۲)، استاد زبانهای کهن یونانی و سنسکريت و نویسنده. — م.

۳۳. یاکوب بومه Boehme (۱۵۷۵-۱۶۲۴)، عارف آلمانی از اهالی شهر گورلیتس در آلمان شرقی، که نظریه‌های عرفانی در اروپا و انگلستان نفوذ فراوان داشته است. — م.

34. theocratic

همچنین به ضد آن فلسفه طبیعتی بود که شاگرد پیشینش شلینگ پرداخته بود. اما این جدالها نسبت به متن کلی فلسفه تاریخ که در این سخنرانیها طرح می شد، جنبه فرعی داشت. فیشته «روزگار کنونی» را یکی از دورانهای رشد بشر در جهت غایت تاریخ می دانست و آن غایت را سامانیابی آزادانه همه روابط بشری بر حسب عقل تعریف می کرد. این سخنرانیها در ۱۸۰۶ نشر یافت.

فیشته در ارلانگن در ۱۸۰۵ سخنرانیهای درباب سرشت دانشور^{۳۵} کرد و در زمستان ۱۸۰۵-۱۸۰۶ در برلین يك دوره سخنرانی درباب رهنمود به زندگی رستگاران یا آموزه دینی^{۳۶} ترتیب داد. این اثر، که درباره دین است، در نخستین نگاه دگرگونی ژرفی را نسبت به فلسفه ای که وی در نوشتارهای نخستین خویش عرضه داشته، نشان می دهد. اینجا دیگر کمتر از من و بسی بیشتر درباره مطلق و زندگی در خدا سخن گفته می شود. و اما، شلینگ فیشته را به دزدیدن اندیشه های خود متهم کرد، بدین معنا که مدعی شد فیشته از نظریه وی درباره مطلق ایده هایی را وام گرفته و کوشیده است آنها را به نظریه علم پیوند بزند. اما آشکار است که این دو عنصر با هم نمی خوانند. ولی فیشته مدعی بود که ایده هایش درباره دین، آنچنانکه در آموزه دین آمده است، از فلسفه اصلیش هیچ جدایی ندارد.

هنگامی که ناپلئون در ۱۸۰۶ به پروس تاخت، فیشته پیشنهاد کرد که به عنوان واعظ یا سخنور به سپاهیان پروس بپیوندد. اما به او خبر دادند که به نظر پادشاه اکنون هنگام سخن گفتن با زبان عمل است نه با واژه ها، و سخنوری را برای جشن پیروزی بگذارد. هنگامی که کار در برلین بالا گرفت، وی آن شهر را ترک گفت، اما در ۱۸۰۷ بازگشت و در زمستان ۱۸۰۷-۱۸۰۸ سخنانی با ملت آلمان^{۳۷} را بر زبان راند. این خطابه ها، که فیلسوف در آنها با کلماتی بلند و آتشین درباب رسالت فرهنگی ملت آلمان سخن سر می دهد، بعدها دستمایه بهره برداریهای ملت باورانه (ناسیونالیستی) تندروانه ای شد.^{۳۸} اما برای آنکه شرط انصاف را درباره او بجای آورده باشیم باید به خاطر آوریم که این سخنان در دوران چیرگی ناپلئون [بر آلمان] بر زبان رانده شده است. سال ۱۸۱۰ سال پایه گذاری دانشگاه برلین بود و فیشته به ریاست دانشکده فلسفه گماشته شد. از ۱۸۱۱ تا ۱۸۱۲ رئیس دانشگاه بود. در آغاز ۱۸۱۴، اززنش، که هنگام پرستاری از بیماران تیفوسی به این بیماری گرفتار شده بود، تیفوس گرفت و در ۲۹ ژانویه همان سال مرد.

35. Ueber das Wesen des Gelehrten

36. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre

37. Reden an die deutsche Nation

۳۸. [پیش از آن] آ. آشلگل در سلسله سخنرانیهایی که در ۱۸۰۳-۱۸۰۴ کرده بود کمابیش به همان زبان درباب رسالت فرهنگی آلمانی سخن رانده بود.

۲. در باب جست وجوی اصل بنیادی فلسفه؛ گزینش میان ایده باوری و دگم باوری

برداشت آغازین فیثته از فلسفه ربطی چندان با اندیشه رومانتیک درباره پیوند فلسفه و شعر ندارد. فلسفه علم است یا دست کم می باید باشد. یعنی، پیش از هر چیز، می باید تنه ای از گزاره ها باشد با چنان تمامیت سیستمانه ای که هر گزاره جایگاه در خور خویش را در نظامی منطقی بیابد. و سپس می باید يك گزاره بنیادی یا گزاره منطقاً پیشایند^{۳۹} در میان باشد. «هر علمی می باید يك گزاره بنیادی^{۴۰} داشته باشد... و نمی تواند بیش از يك گزاره بنیادی داشته باشد. زیرا، اگر جز این باشد، نه يك علم که چند علم خواهد بود.» ما چه بسا در باب این گفته چون و چرا کنیم که چگونه هر علمی يك و تنها يك گزاره بنیادی دارد؛ اما، بهر حال، این بخشی است از آنچه مراد فیثته از علم است. به نظر می رسد که این ایده از علم، از مدل ریاضیات به او الهام شده باشد. در واقع، فیثته هندسه را نمونه علم بر می گزیند. ولی هندسه، البته، يك علم جزئی است، حال آنکه فلسفه نزد فیثته علم علم است، یعنی، دانش دانش یا نظریه دانش.^{۴۱} به عبارت دیگر، فلسفه علم بنیادین است. ازینرو، گزاره بنیادی فلسفه می باید نیازی به برهان نداشته و درستی آن به خودی خود آشکار باشد. «هر گزاره دیگری می باید تنها بواسطه آن و به عنوان برآمده از آن یقینی باشد، حال آنکه آن گزاره بنیادی می باید بی واسطه یقینی باشد.» زیرا اگر بنا باشد که علم برای گزاره بنیادی فلسفه برهان فراهم کند، فلسفه دیگر علم بنیادین نخواهد بود.

چنانکه در شرح اندیشه وی خواهیم دید، فیثته، در واقع، به برنامه ای که با این برداشت از فلسفه پیشنهاد می کرد وفادار نماند. بدین معنا که فلسفه وی در عمل يك استنتاج سراسر است منطقی نیست بدانسان که بتوان در اساس به طرز [استنتاج] مکانیکی آن را به انجام رساند. اما اینجا از این نکته بگذریم. پرسش کنونی اینست که گزاره بنیادی فلسفه چیست؟

و اما، پیش از پاسخ گفتن به این پرسش مسئله اینست که برای یافتن گزاره ای که در جست وجویش هستیم از کدام سو می باید رفت؟ و اینجا، به نظر فیثته، با آن گزینه آغازینی رویارو هستیم که هر کس آن را بنابه سرشت خود بر می گزیند. یکی در يك جهت می رود؛ و دیگری در جهتی دیگر. ولی این ایده گزینه آغازین را می باید توضیح داد، زیرا با توضیح دادن آن است که بر برداشت فیثته از وظیفه فلسفه و بر مسئله ای که اندیشه امروز با آن رویارو است، پرتوی افکنده می شود. فیثته در نخستین درآمد به نظریه علم بر آنست که کار فلسفه روشن کردن زمینه تمامی تجربه^{۴۲} است. اما واژه تجربه اینجا به معنایی کمابیش محدود به کار برده شده است. اگر درونه^{۴۳} های آگاهی را در نظریه بوزیم، می بینیم که این درونه ها بردو گونه است. «خلاصه می توانیم

بگویم: برخی از باز نمودها یا صورتهای ذهنی^{۴۴} ما با احساس آزادی همراهند، حال آنکه برخی دیگر با احساس جبر. اگر من در عالم خیال يك شیر دال^{۴۵} یا کوه زربسازم یا تصمیم بگیرم بجای بروکسل به پاریس بروم، به نظر می رسد که چنین باز نمودها (صورتهای ذهنی) از ذهن من برآمده اند، و از آنجا که برگزینش ذهن تکیه دارند، می توان گفت که با احساس آزادی همراهند. اگر پیرسیم که چرا اینچنینند، پاسخ آنست که ذهن آنها را اینچنین می سازد. اما اگر در خیابانی در لندن گام بزنم، آنچه می بینم و می شنوم تنها در اختیار من نیست. و می توان گفت که چنین باز نمودهایی با احساس جبر همراهند. یعنی به نظر می رسد که اینها بر من تحمیل می شوند. فیشته تمامی سیستم این باز نمودها (صورتهای ذهنی) را «تجر به» می نامد، اگر چه وی این اصطلاح را همیشه به همین معنای محدود به کار نمی برد. می توانیم پیرسیم که بنیادِ تجربه چیست؟ این واقعیت آشکارا چگونه می توانیم شرح دهیم که رده ای بسیار گسترده از باز نمودها چنانند که گویی بر ذهن ما تحمیل شده اند؟ «پاسخگویی به این پرسش وظیفه فلسفه است.»

اکنون دو امکان پیش روی ما گشوده است. تجربه واقعی همواره تجربه از چیزی است توسط تجربه کننده ای: آگاهی همواره آگاهی به يك عین (اثره)^{۴۶} توسط يك ذهن (سوزه)^{۴۷} است یا — چنانکه فیشته گهگاه به کار می برد — توسط يك عقل، اما فیلسوف می تواند از راه فرایندی که فیشته آن را بر آهیختن^{۴۸} (تجرید) می نامد، دو عاملی را که در آگاهی واقعی همواره به هم پیوسته اند، در عالم مفهومی از هم جدا کند. و بدینسان به مفهومی «عقل در ذات خود»^{۴۹} و «شیء در ذات خود»^{۵۰} می رسد و دوراه در پیش روی او قرار دارد، نخست آنکه بکوشد تجربه را (به معنایی که در آخرین بند شرح دادیم) فرآورده «عقل در ذات خود»، یعنی فرآورده اندیشه آفریننده، بشمارد یا آنکه معلول «شیء در ذات خود». آشکار است که راه نخست راه ایده باوری است و راه دوم راه «دگم باوری» (دگماتیسم). و کار دگم باوری سرانجام به ماده باوری (ماتریالیسم) و جبر باوری (دترمینیسم) می کشد. اگر در بیان این رابطه، شیء یا عین را اصل بنیادین قرار دهیم، عقل سرانجام به يك پدیده فرعی از آن فرو کاسته خواهد شد.

این دید سازش ناپذیر که می گوید یا این — یا آن، ویژگی اندیشه فیشته است. به گمان او، از این دو وضعی که رویاروی همند و با هم یکجا گرد نمی آیند، یکی را بی چند و چون می باید برگزید. درست است که برخی از فیلسوفان، بویژه کانت، کوشیده اند به سازشی میان آندو برسند، یعنی راه میانه ای بیابند که ایده باوری ناب را با دگم باوری — که کارش به ماتریالیسم جبر باورانه می انجامد — آشتی دهد. ولی فیشته اهل چنین سازشکاریها نیست. اگر فیلسوفی بخواهد از

دگم باوری با همه پیامدهای آن پرهیزد و یکپارچگی اندیشه خود را نگاه دارد، می باید «شیء ذات خود» را عاملی در تجربه نشمرد. باز نمودها یا صورتهای ذهنی که با احساس جبر همراه باشند، یعنی با این احساس که شبی جدا از ذهن یا اندیشه آن صورتهار را بر ذهن و اندیشه تحمیل می کند یا در آنها اثر می گذارد، می باید بی چون و چرا در شمار ایده کانتی «شیء در ذات خود» نهاده شود.

و اما فیلسوف بر چه اساسی می باید میان دو امکانی که پیش روی او قرار دارد یکی را برگزیند؟ او نمی تواند دست به دامن هیچ اصل اساسی نظری بشود. زیرا فرض ما بر آنست که وی هنوز به چنین اصلی دست نیافته است، اما می باید تصمیم بگیرد که از چه راهی می تواند به جست و جوی آن بپردازد. بنابراین، «میل باطنی و دل بستگی» می باید مشکل گشای مسئله باشد. یعنی باید گفت، گزینشی که فیلسوف می کند بسته به سرشت انسانی اوست. البته، فیثته بر آنست که در جریان کاربرد دو سیستم است که برتری ایده باوری بر دگم باوری در مقام روشنگر [معنای] تجربه، نمایان می شود. اما ما هنوز هیچیک از این دو سیستم را به کار نبسته ایم و در پی یافتن اصل نخستین فلسفه نمی توانیم دست به دامن برتری نظری سیستمی شویم که هنوز نساخته و نپرداخته ایم. مراد فیثته آنست که فیلسوفی که از آزادی خویش، آنگونه که در تجربه اخلاقی پدیدار می شود، آگاهی کاملی داشته باشد، به ایده باوری می گراید، حال آنکه فیلسوفی که از چنین آگاهی کاملی بی بهره باشد، گرایش به دگم باوری خواهد داشت. بدینسان، آن «دل بستگی» که از آن سخن رفت، دل بستگی به خویشتن است که فیثته آن را عالیترین نوع دل بستگی می داند. دگم باور که از چنین دل بستگی بی بهره است، بر شیء، یعنی بر جز-خود^{۵۱}، تکیه می کند. و اما اندیشه ورزی که دل بستگی اصیل به ذهن اخلاقی آزاد دارد در پی اصل بنیادین فلسفی خویش، به عقل، به خود یا من، روی می کند نه به جز-خود.

بدینسان، درگیری فیثته با نفس آزاد و کوشای اخلاقی از همان آغاز روشن است. ایمان او به اهمیت والای کوشش آزادانه اخلاقی بشر در زیر کار پژوهش نظری او درباره بنیاد تجربه جای دارد و الهام بخش اوست. او نیز مانند کانت بر آنست که عقل عملی بر اراده اخلاقی پیشی دارد و همین راه را دنبال می کند، اما بر آنست که برای وفادار ماندن به این اصل می باید راه ایده باوری ناب را در پیش گرفت. زیرا فیثته در پس پاسبانی کانت از [مفهوم] «شیء در ذات خود»، که بظاهر معصومانه به نظر می رسد، شیخ اسپینوزا باوری را می بیند که در کمین نشسته است، یعنی بزرگداشت طبیعت و ناپدید شدن آزادی را. برای بیرون راندن این شیخ باید دست رد به سینه هر گونه سازشگری [میان این دو بینش] بزنیم.

البته، می توان اندیشه فیثته در باب اثر «میل باطنی و دل بستگی» [در گزینش فلسفی] را از

تصویری که از گزینه آغازین همچون چیزی مشروط به وضع تاریخی می دهد جدا کرد، یعنی وضعی که فیلسوفان ناگزیر با آن روبرو هستند. ایده «میل باطنی و دلبستگی» رامی توان راهگشای دیدگاههای گسترده دل انگیز در آن زمینه ای شمرد که کارل یاسپرس آن را «روانشناسی جهان بینی ها» می نامد. اما در کتابی از این دست نمی باید دل به وسوسه درگیری در بحثی در باب این جستار دلکش سپرد.

۳. من ناب و شهود عقلی

حال اگر راه ایده باوری را در پیش گرفته باشیم، برای دست یافتن به اصل نخستین فلسفه می باید به «عقل در ذات خود» روی کنیم. اما بهتر است این اصطلاح سخت و سنگین را فروهلم و همان کاری را کنیم که فیشته کرده است، یعنی از من سخن گوئیم. بنابراین، بر ماست که از [چگونگی] شکل گیری تجربه از جانب با اصطلاح «خود» سخن گوئیم. در واقع، سروکار فیشته با برکشیدن آگاهی بطور کلی از درون من است. اما وی هنگام سخن گفتن از تجربه، به معنای محدودی که از آن سخن رفت، انگشت خود را بر مشکل عمده ای می گذارد که ایده باوری ناب می باید با آن رویارو شود، یعنی این واقعیت آشکار که «خود» خوشتن را در جهانی از اشیاء می یابد که از راههای گوناگون بر وی اثر می گذارند. اگر ایده باوری آنچنانکه باید از پس [روشنگری] این واقعیت بر نیاید، به هیچ روی دفاع پذیر نخواهد بود.

اما، کدامست آن منی که بنیاد فلسفه است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش بر ماست که از خود عینیت پذیر، از منی که موضوع درون بینی یا روانشناسی تجربی است، فرارویم و به من ناب برسیم. فیشته روزی با شاگردانش گفت: «آقایان، به دیوار بیندیشید.» آنگاه گفت: «آقایان، به آن کس بیندیشید که به دیوار اندیشید.» آشکار است که بدینسان می توانیم تا بی نهایت راه را ادامه دهیم. «آقایان، به آن کس بیندیشید که به آن کس اندیشید که به دیوار اندیشید»، و همچنان، به عبارت دیگر، هر چه سختتر بکشیم تا خود را عینیت بخشیم، یعنی آن را به يك موضوع آگاهی بدل کنیم، همواره منی بازمی ماند که از عینیت پذیری سر باز می زند و خود شرط لازم هر گونه عینیت پذیری و یکپارچگی آگاهی است. و این من ناب یا برین همانست که اصل نخستین فلسفه است.

البته از در مخالفت در آمدن با فیشته و گفتن اینکه ما هر چه اینسو و آنسو بگردیم به چیزی به نام من ناب یا برین نخواهیم رسید، کاری است بیهوده، زیرا قصد فیشته درست همینست که من ناب را بدین شیوه نمی توان یافت، هر چند که وجود آن شرط لازم توانایی ما برای هر گونه اینسو و آنسو نگریستن است. اما درست به همین دلیل چه بسا چنین بنماید که فیشته [با طرح مسئله من] از حوزه تجربه (به معنای گسترده) یا آگاهی پارا فراتر نهاده و آن حد و مرزی را که خود نهاده بود، نادیده گرفته است. یعنی اینکه وی نخست با کانت همراهی شده بود که دانش نظری ما نمی تواند به

سهر و رای تجربه راه یابد، و حال به نظر می‌رسد که این مرز را در نور دیده است. اما فیشته پافشاری می‌کند که ما چرا چنین نیست: زیرا ما می‌توانیم من ناب را به درونیافت^{۵۲} (شهود) عقلی دریابیم، ولی این يك تجربه عارفانه نیست که تنها تنی چند از خاصان از آن بهره‌ور باشند. و نیز این درونیافتی از من ناب همچون هستی در فراپشت یا فراسوی آگاهی نیست، بلکه هشیاری به من ناب یا اصل من همچون کردوکاری در درون آگاهی است. و این هشیاری عنصری است که در هر خود آگاهی حضور دارد. «من نمی‌توانم گامی بردارم یا دستی تکان دهم یا پای بی آنکه از خود آگاهی خویش به این کردارها درونیافت عقلی نداشته باشم. تنها از راه درونیافت است که من از کرده خویش باخبرم.... هر کس که از کردار خود سخن می‌گوید به این درونیافت اشارت دارد. بنیاد زندگی همینست و بی آن جز مرگ چیزی در کار نیست.» به عبارت دیگر، هر کس که از کاری آگاه است و آن را کرده خویش می‌داند، به خود نیز همچون کننده کار هشیار است. بدین معنا که از خویشتن خویش درونیافتی در مقام کننده کار دارد. اما این بدان معنا نیست که وی به این درونیافت نیز همچون عنصری از آگاهی، هشیاری باریک اندیشانه دارد، بلکه این تنها فیلسوف است که باریک اندیشانه بدان هشیار است، و درست به این دلیل ساده که باریک اندیشی برین^{۵۳}، که از راه آن در من ناب نظر افکنده می‌شود، کاری است فلسفی. اما این باریک اندیشی، با اصطلاح، به آگاهی عادی توجه دارد نه به تجربه عارفانه خاصان. ازینرو، اگر فیلسوف بخواهد به کسی بیاوراند که این درونیافت واقعیت دارد، همین بس است که توجه وی را به سوی داده‌های آگاهی بکشد و وی را به درنگریستن به خویش فراخواند. وی نمی‌تواند به کسی درونیافتی به حالت ناب و ناآمیخته با هیچ عنصر دیگر نشان دهد؛ زیرا چنین حالتی وجود ندارد. و نیز نمی‌تواند به یاری دلیلی تجربیدی وجود آن را به کسی بیاوراند. وی تنها می‌تواند آدمی را به نگرستن در خود آگاهی خویش فراخواند تا دریابد که خود آگاهی درونیافتی از من ناب را نیز در بردارد، اما نه همچون يك چیز، بلکه همچون يك کردوکار. «وجود چنین درونیافت عقلی را با مفاهیم نمی‌توان ثابت کرد، و نیز نمی‌توان ماهیت آن را با مفاهیم شرح کرد. هر کس می‌باید آن را بی میانجی در خود بیابد یا آنکه برای همیشه از دانستن آن بی بهره ماند.»

تُر فیشته را اینگونه می‌توان روشن کرد: من ناب را نمی‌توان چنان در برابر آگاهی نهاد که، برای مثال، يك میل نفسانی را برابر خویش می‌نهیم، یعنی نمی‌توان آن را به چیزی فرانهاد در برابر آگاهی بدل کرد. بی معناست اگر بگویم که من از راه درون نگری، يك میل، يك انگاره، و يك من ناب [در درون خویش] می‌بینم. زیرا وجود من ناب شرط پیشین هر گونه عینگیری^{۵۴} [یا عینیت بخشیدن] است. و به این دلیل است که آن را می‌توان من برین نامید. اما معنای این سخن آن نیست که من ناب يك وجود عینی است که از راه استنتاج به دست آمده است، زیرا که من ناب

خود را در عمل عینیگری [یا عینیت بخشیدن] است که نمایان می‌کند. هنگامی که می‌گوییم، «من گام می‌زنم»، عمل را عینیت می‌بخشم (اُبژه می‌کنم)، بدین معنا که آن را عینی (اُبژه ای) برای يك ذهن (سوزه) می‌سازم. و من ناب در همین کردوکار عینیگری است که خود را بر اندیشه پدیدار می‌کند. آنچه درونیایی می‌شود همانا کردوکار است نه آنکه وجود چیزی را در پس آگاهی استنتاج کنیم. بنابراین، فیشته نتیجه می‌گیرد که من ناب چیزی نیست که عمل کند بلکه خود چیزی جز همان کردوکار یا کنش^{۵۵} نیست. «عقل نزد ایده باوری يك کنش است و جز آن هیچ؛ آن را حتما نباید يك چیز کنشگر^{۵۶} دانست.»

نخست چنین به نظر می‌رسد که گویا فیشته به ستیزه با کانت برخاسته است، زیرا کانت باور نداشت که ذهن انسانی هیچگونه قوه درونیافت عقلی در خود داشته باشد. بویژه، به نظر می‌رسد که وی من برین را، که برای کانت چیزی جز شرط منطقی یگانگی آگاهی نیست و آن را نه از راه شهود می‌توان دریافت نه وجود آن را همچون جوهری روحانی اثبات کرد، به موضوعی درونیافتی (شهودی) بدل کرده است. اما فیشته پافشاری می‌کند که مخالفت او با کانت جز مخالفت لفظی نیست. زیرا هنگامی که کانت انکار می‌کرد که ذهن بشری دارای هیچ قوه درونیافت (شهود) عقلی نیست، مراد وی آن بود که ما را به درونیافت عقلی هستندگان زبر حسی، که فراتر از میدان تجربه جای دارند، راه نیست؛ و نظریه علم بر استی در پی تصدیق وجود آن چیزی نیست که کانت نیز باور نداشت. زیرا ادعی آن نیست که ما من ناب را همچون جوهری روحانی یا هستنده ای بیرون از دایره آگاهی به شهود درمی‌یابیم، بلکه دریافت ما از آن همچون کردوکاری در درون آگاهی است که خود را بر اندیشه باریک نگر پدیدار می‌کند. افزون بر این، گذشته از آنکه نظریه کانت در باب خود آگاهی ناب بهر حال اشارتی به درونیافت (شهود) عقلی در خود دارد، فیشته بر آنست که ما می‌توانیم به آسانی بر جایی که کانت می‌بایست از این درونیافت سخن گفته و بدان اقرار آورده باشد، انگشت نهیم. زیرا وی اقرار داشت که ما از يك حکم مطلق^{۵۷} آگاهی داریم؛ و اگر کانت قضیه را تمام در نظر آورده بود، به این نکته راه یافته بود که لازمه این آگاهی، ناگزیر، شهود عقلی من ناب همچون کردوکار است. در واقع، فیشته رهیافتی بویژه اخلاقی به موضوع در پیش می‌گیرد. «زمینه ساز آگاهی به این قانون همان درونیافت کردوکار خویش و آزادی است... تنها از راه قانون اخلاقی است که من خویش را درمی‌یابم. و اگر که خود را اینچنین درمی‌یابم، ناگزیر خود را خود-کوش^{۵۸} می‌یابم.» ازینرو، دیگر بار، گرایش قوی اخلاقی فیشته بخوبی نمایان می‌شود.

۴. نکته‌هایی دربارهٔ نظریهٔ من ناب؛ پدیدارشناسی آگاهی و علم مابعدالطبیعهٔ ایده‌باورانه

اگر قضیه‌را از دیدگاه پدیدارشناسی آگاهی^{۵۹} بنگریم، به نظر صاحب این قلم، یکسره حق با فیثته است که من برین را باور داشت. هیوم چون به ذهن خویش می‌نگریست در آن جز پدیده‌های نفسانی^{۶۰} چیزی نمی‌یافت، ازین رو کوشید که خود را به سلسله‌ای از پدیده‌های نفسانی فروکاهد. شیوهٔ کار او فهمیدنی است. زیرا بخشی از برنامهٔ کار او این بود که روش تجربی را، چنانکه خود می‌انگاشت، در مورد انسان نیز بکار بندد؛ یعنی همان روشی را که در حوزهٔ «فلسفهٔ تجربی» یا علم طبیعی چنان کامیاب از کار درآمده بود. اما شیوهٔ توجه او به عین‌ها (اثره‌ها) یا داده‌های حاصل از درون‌نگری، وی را به آنجا کشاند که بی‌اعتنا از کنار این واقعیت — که برای فیلسوف نهایت اهمیت را دارد — بگذرد که پدیده‌های نفسانی هنگامی بدل به پدیده می‌شوند (یعنی بر یک ذهن پدیدار می‌شوند) که یک ذهن با عمل عینیگری از آنها پدیده بسازد، اما خود به همان معنا بدل به عین (اثره) برای خود نشود. آشکار است که اینجا مسئلهٔ تبدیل انسان به یک من برین یا متافیزیکی در میان نیست، بلکه مسئلهٔ رابطهٔ خود همچون ذهنیت ناب با دیگر جنبه‌های خود در میان است، و این مسئله‌ای است که نمی‌توان نادیده گرفت. اما این مطلب چیزی از این واقعیت نمی‌کاهد که به رسمیت شناختن من برین برای پدیدارشناسی آگاهی، چنانکه می‌باید، امری است اساسی. و هنگام در نظر گرفتن این نکته است که فیثته بیهشی از خود نشان می‌دهد که هیوم از آن بی‌بهره است.

اما سر و کار فیثته تنها با پدیدارشناسی آگاهی، یعنی تحلیل مشاهده‌گرانهٔ آگاهی نیست، بلکه همچنین در پی پرداختن دستگاهی از مابعدالطبیعهٔ شناسی ایده‌باورانه است؛ و این نکته‌ای است که در نظریهٔ او در باب من برین وزنی اساسی دارد. از دیدگاه پدیدارشناسی محض، سخن گفتن از «من برین» ما را بدان پایبند نمی‌کند که بگوئیم یک من و تنها یک من وجود دارد، همچنانکه یک نویسندهٔ کتاب پزشکی هنگامی که دربارهٔ معده بحث می‌کند، کلیت مطلب وی را پایبند بدان می‌کند که یک و تنها یک معده را در نظر داشته باشد. اما اگر بنا باشد که تمامی قلمرو عالم عینی، از جمله طبیعت و تمامی خودها را، تا بدانجا که عین‌هایی هستند برای یک ذهن، از من برین برآوریم، ناگزیر یا می‌باید به دامن خودباوری^{۶۱} بیفتیم یا آنکه من برین را کردوکاری آفریدگارانه و زبر فردی بینگاریم که خود را در تمامی آگاهی‌های کرانمند نمایان می‌کند. بنابراین، از آنجا که فیثته به هیچ‌روی قصد ندارد که به پشتیبانی از خودباوری برخیزد، ناگزیر است من ناب را من مطلق زبر فردی بینگارد.

کاربرد کلمه «من» به دست فیشته، ناگزیر، بسیاری از خوانندگان وی را به این گمان کشاند که او از خود یا من فردی سخن می گوید و آنچه راه را بر این برداشت گشود این واقعیت بود که جنبه های متافیزیکی تر اندیشه وی هنوز در نوشته های نخستینش چندان نمایان نبود. اما فیشته پافشاری کرد که این برداشت خطاست. درسخرانیهایی که در ۱۸۱۰-۱۸۱۱ کرد با توجه به خرده گیریهایی که بر نظریه علم کرده بودند، به اعتراض گفت که مراد وی هرگز آن نبوده است که بگوید من آفریدگار همان خود محدود فردی است. «عامه مردم از نظریه علم چنین برداشت کرده اند که در آن نظریه چیزی مانند آفریدن تمامی جهان مادی به فرد نسبت داده شده است که بی گمان چنین نسبتی به آن نمی توان داد... و ایشان [درین باب] یکسره بر خطا بوده اند: این نه فرد [انسانی] بلکه آن زندگانی روحانی محض است که آفریدگار همه پدیدارهاست، از جمله آفریدگار افراد پدیدار.»

باید یاد آورد که در این تکه بجای «من» کلمه «زندگانی» به کار رفته است. فیشته با آغازیدن از کانت و همت گماشتن بر تبدیل جایگاه فکری وی به ایده باوری ناب، طبیعی بود که می بایست سخن را از من ناب یا مطلق آغاز کند. اما با گذشت زمان دید که سزاوار نیست آن کردوکاریکرانی که زمینه ساز آگاهی، از جمله زمینه ساز [وجود] کرانمند است، نیز من یا ذهن بشمار آید. باری، اکنون نیازی به پرداختن به این نکته نیست و تنها اشاره ای به اعتراض فیشته به آنچه وی «برداشتی از بیخ و بن نادرست» از نظریه خویش می داند، کافی است. من مطلق نه همان خود کرانمند فردی که کردوکار بیکران (یا بهتر است بگوییم نامحدود) است.

بدینسان، نظریه علم فیشته هم پدیدارشناسی آگاهی است و هم علم مابعدالطبیعه ایده باورانه؛ و بهر حال این دوجنبه را تا حدودی می توان از هم جدا کرد. ازینرو، می توان بر بسیاری از گفته های فیشته ارج نهادی آنکه به ایده باوری متافیزیکی او گردن گذاشت. ما هم اکنون به نظریه من برین از این وجه اشاره ای کردیم، اما جدا کردن این دوجنبه [از فلسفه وی] حوزه کاربرد پهناتری نیز دارد.

۵. سه اصل بنیادی فلسفه

در بخش دوم از این فصل اشاره کردیم که به نظر فیشته اساس فلسفه می باید بر یک گزاره بنیادی باشد که نیازی به برهان نداشته باشد و چه بسا بر ذهن خوانندگان گذشته باشد که من هر چه باشد، یک گزاره نیست. والبت این نکته ای است درست. پس هنوز باید در پی گزاره بنیادی فلسفه باشیم، اما این را به هر حال می دانیم که این گزاره می باید بیانگر کردوکار اصیل من ناب باشد.

و اما، ما می توانیم از سویی کردوکار خود به خود من ناب و از سوی دیگر بازسازی فلسفی را که فیلسوف از آن می کند و یا اندیشه وی در آن باب را، از هم جدا کنیم. البته کردوکار خود به خود من ناب برای پایه گذاری آگاهی، کردوکار آگاهانه ای نیست. من ناب همچون کردوکاری خود به

خود [به خویش هشیاری ندارد ویا] «برای خویش» وجود ندارد. و هنگامی همچون من برای خویش وجود خواهد داشت که فیلسوف با درونیافت (شهود) عقلی بهنگام باریک اندیشی برین، از این کردوکار خود به خود من باخبر شود. من نخست از راه عمل فیلسوفانه، یعنی از راه «کردوکاری که متوجه به کردوکاری است، به خویش هشیاری بنیادین می یابد.» بنابراین، در درونیافت (شهود) عقلی است که من ناب خود را فرامی نهد. و گزاره بنیادی فلسفه اینست که «من وجود خویش را در اساس بی میانجی فرامی نهد.» فیلسوف در کار باریک اندیشی برین گویی به زمینه نهایی آگاهی بازمی گردد و [با این کار] من ناب از راه شهود عقلی خویش وجود خود را تصدیق می کند. اما وجود آن نتیجه ای نیست که از مقدمات استنتاج شود بلکه من در حال تصدیق خویش و تأیید وجود خویش است که دیده می شود. «در مورد من، چنانکه گفته شد، خود را فرامی نهد با بودن یکی است.»

من ناب اگرچه از راه آنچه فیثته «کردوکاری متوجه به کردوکاری»^{۶۲} می نامد، با اصطلاح [وجود] خود را تصدیق می کند، اما کردوکار خود به خود اصلی من خود آگاهانه نیست، بلکه زمینه نهایی آگاهی، یعنی آگاهی معمولی را، فراهم می کند، یعنی زمینه هشیاری طبیعی فرد را به وجود خویش در یک جهان. اما این آگاهی پدید نمی آید مگر آنکه جز-من رویاروی من قرار گیرد. بنابراین، دومین گزاره بنیادی فلسفه آنست که «یک جز-من، بی میانجی رویاروی من قرار دارد.» البته، من خود می باید این رویارو نهادن را انجام دهد، وگرنه می باید دنباله ایده باوری ناب را رها کرد.

و اما، جز-منی که در گزاره دومین از آن سخن می رود نامحدود است، بدین معنا که جز-من عبارتست از [قلمرو] عینیت بطور کلی نه یک شیء معین یا دسته ای از اشیاء. و این جز-من نامحدود در درون من رویاروی من قرار می گیرد. از آنجا که مادر کار بازسازی سیستمانه آگاهی هستیم، و آگاهی وحدتی است که من و جز-من را باهم در بر می گیرد، ازینرو، آن کردوکار نامحدودی که تشکیل دهنده من ناب یا من مطلق است می باید جز-من را در درون خویش فرامی نهد. اما اگر هر دو نامحدود باشند، هر یک بدان خواهد گرایید که به بهای بیرون راندن آن دیگری از میدان، تمامی [میدان] واقعیت را از خویش بیاکند و گرایش به از میان برداشتن یکدیگر خواهند داشت و بدینسان پدید آمدن آگاهی ناممکن خواهد شد. بنابراین، شرط پدید آمدن آگاهی آنست که من و جز-من یکدیگر را محدود کنند. هر یک می باید آن دیگری را از میان بردارد، اما تنها بخشی از آن دیگری را. بدین معنا من و جز-من هر دو می باید «بخش پذیر» باشند. فیثته در کتاب بنیاد نظریه فراگیر علم، فرمول زیر را برای سومین گزاره بنیادی فلسفه پیش می کشد، بدینسان که

۶۲. باریک اندیشی فیلسوفانه کوششی است یا کردوکاری که سبب می شود کوشش خود به خود من ناب خود را با اصطلاح نزد آگاهی به خاطر آورد.

من «در من يك جز- من بخش پذیر رویاروی من بخش پذیر قرار می دهم.» یعنی، من مطلق در درون خویش يك من کرانمند و يك جز- من کرانمند قرار می نهد که هر يك آن دیگری را محدود و متعین می کند. آشکار است که مراد فیشته آن نیست که بگوید که تنها يك واحد از هر يك [از من و جز- من] در میان تواند بود. در واقع، چنانکه خواهیم دید، وی بر آنست که وجود دیگری (و بنا بر این شماری از خودهای کرانمند) برای خود آگاهی ضروری است. نکته ای که او در نظر دارد آنست که آگاهی در میان نخواهد بود مگر آنکه من مطلق — که کردوکار نامحدود انگاشته می شود — در درون خویش من کرانمند و جز- من کرانمند را پدید آورد.

۶. نکته هایی درباره روش دیالکتیکی فیشته

اگر آگاهی را، همانند فیشته، آگاهی بشری بدانیم، فهم این گفته که وجود جز- من شرط ضروری آگاهی است، دشوار نخواهد بود. بی گمان، من کرانمند می تواند در خویش باریک اندیشی کند، اما به نظر فیشته این باریک اندیشی همانا و اگر دادن توجه از جز- خود به خود است. ازینرو وجود جز- من حتا شرط ضروری خود آگاهی است.^{۶۳} اما می توان بدرستی پرسید که آگاهی چرا می باید در میان باشد، یا به عبارت دیگر، چگونه می توان دومین گزاره بنیادی فلسفه را از گزاره نخستین بر کشید؟

فیشته پاسخ می دهد که بر کشیدن (استنتاج) نظری محض به هیچ روی ممکن نیست و می باید به استنتاج عملی روی آوریم. یعنی باید گفت که من ناب یا مطلق را می باید همچون کردوکار نامحدودی ببینیم که در جهت آگاهی به آزادی خویش، از راه واقعیت بخشیدن به ذات اخلاقی خویش، می کوشد و فرانهادن جز- من را می باید وسیله ای ضروری برای دستیابی به این هدف ببینیم. حقیقت آنست که من مطلق در حال کار و کوشش خود به خود، خویش هرگز آگاهانه در پی هیچ هدفی نمی کوشد. اما فیلسوف که این کوشش را آگاهانه بازاندیشی می کند، جنبش کلی را متوجه به هدف معینی می بیند، و می بیند که خود آگاهی به جز- من نیازمند است، و گر نه کار و کوشش نامحدود من، همچون خط راستی که حدود مرزی نداشته باشد می تواند در خود پس نشیند. فیلسوف می بیند که کار و کوشش اخلاقی نیازمند میدانی عینی است، یعنی جهانی که در آن اعمال انجام تواند پذیرفت.

و اما، دومین گزاره بنیادی فلسفه نسبت به گزاره نخستین همچون برابر نهاد (آنتی تز) در برابر نهاد (تز) می ایستد. و دیدیم که من و جز- من، اگر که هر دو نامحدود باشند، گرایش به از میان

۶۳. باز هم می توانیم فرق میان پدیدارشناسی و علم ما بعد الطبیعه ایده باورانه را یادآور شویم. فرق است میان آنکه بگوئیم فرانهادن (شناخت) جز- من شرط (ضروری) آگاهی بشری است با آنکه بگوئیم جز- من را من ناب یا مطلق فرانهاده (ایجاد کرده یا آفریده) است.

برداشتن یکدیگر خواهند داشت. همین واقعیت است که فیلسوف را بر آن می‌دارد تا سومین گزاره بنیادی را فرمولبندی کند؛ گزاره‌ای که نسبت به گزاره‌های یکمین و دومین همچون هم‌نهاد (سنتز) نسبت به برنهاد و برابر نهاد می‌ایستد. اما مراد فیشته هرگز آن نیست که جز-من دارای چنان وجودی است که من ناب را از میان برمی‌دارد یا تهدیدی برای آنست، زیرا از میان برداشتن هنگامی می‌توانست روی دهد که يك جز-من بیکران در درون من نهاده می‌شد و بنا بر این ناگزیر به سوی گزاره سوم روانه می‌شویم. به عبارت دیگر، هم‌نهاد نشان می‌دهد که، اگر بنا نباشد که میان يك من بیکران و جز-من بیکران تناقضی پیش آید، معنای برابر نهاد چه می‌باید باشد. و اگر فرض کنیم که پدید آمدن آگاهی امری ضروری باشد، آن کردوکاری که زمینه ساز آگاهی است می‌باید وضعی را پدید آورد که در آن يك من و يك جز-من یکدیگر را محدود کنند.

بنابر این، دیالکتیک فیشته با یکجا نگرستن به برنهاد و برابر نهاد و هم‌نهاد رفته-رفته صورت تعیین هر چه بیشتر معنای گزاره‌های نخستین را به خود می‌گیرد. و تناقضهایی را که در این میان پدید می‌آیند از این راه حل می‌کند که نشان می‌دهد آنها جز تناقضهای ظاهری نیستند. «همه تناقضها با تعیین حدود هر چه دقیقتر گزاره‌های متناقض رفع می‌شوند.» برای مثال، هنگامی که از گزاره‌هایی مانند این سخن می‌گوییم که من خود را همچون بیکران و نیز همچون کرانمند فرامی‌نهد، فیشته خاطر نشان می‌کند که اگر من خود را در عین حال و به يك معنا هم همچون بیکران و هم همچون کرانمند فرانهد، تناقضها حل ناشدنی است. تناقض ظاهری هنگامی حل شدنی است که معنای دو گزاره را چنان تعریف کنیم که سازگاری آن دو با یکدیگر بدیهی شود. در مورد مسئله‌ای که مطرح است ما می‌باید آن کردوکار بیکرانی را ببینیم که خود را در خودهای کرانمند و از راه آنها بیان می‌کند.

با اینهمه، اگر بگوییم که دیالکتیک فیشته در واقع جز تعیین حدود یا روشنگری گام به گام معناها نیست، سخنی چندان دقیق نگفته‌ایم. زیرا وی در ضمن ایده‌هایی را طرح می‌کند که از تحلیل مستقیم گزاره یا گزاره‌های نخستین به دست آمدنی نیست. برای مثال، فیشته برای آنکه از دومین گزاره بنیادی به سومین برسد، از جانب من [نسبت به جز-من] کردوکار محدود کننده‌ای را فرض می‌کند، حال آنکه ایده محدودیت نه از تحلیل منطقی گزاره نخستین بسادگی به دست می‌آید نه از تحلیل دومین گزاره.

هگل بر این روش از آن جهت خرده می‌گیرد که چندانکه باید نظری، یعنی فلسفی، نیست. به نظر هگل، در خور فیلسوف نیست که استنتاجی را در میان آورد که به گفته خود او استنتاج نظری مستقیم نباشد^{۶۴} و کردوکار استنتاج نشده من را همچون دستی غیبی در کار آورد تا مشکل گذار از يك گزاره به گزاره دیگر را حل کند.

۶۴. اشاره کرده‌ایم که فیشته خود بی‌پرده پوشی اقرار دارد که استنتاج نظری گزاره بنیادی دوم امکان ندارد.

به گمان من، جای انکار نیست که روش واقعی فیشته چندان با آن گزارش آغازینی که وی از ماهیت فلسفه می‌دهد و آن را علم استنتاجی می‌شمرد، دمساز نیست. در عین حال، باید به یاد آوریم که به نظر او فیلسوف در کار بازسازی يك فرایند کوشا، یعنی بنیانگذاری آگاهی، است که به خودی خود ناآگاهانه رخ می‌دهد. در این کار فیلسوف عزیمتگاهی دارد که همانا خود-فرانهمی^{۶۵} من مطلق است، و سرمنزلی که همانا آگاهی بشری است، چنانکه مای شناسیم. و اگر در کار بازسازی کردوکار آفریننده من بدون نسبت دادن کوشایی یا کردوکار به من، گام برداشتن از يك مرحله به مرحله دیگر ناممکن باشد، باید چنین نسبتی به آن داد. بدینسان، اگر مفهوم محدود شدن [من و جز-من] را نتوان از تحلیل منطقی مستقیم دو گزاره بنیادی نخستین به دست آورد، به نظر فیشته، به هر حال لازم است که معنای آنها روشن شود.

۷. نظریه علم و منطق صوری

من هنگام رسم خطوط اصلی نظریه فیشته در باب سه گزاره بنیادی فلسفه دستگاه منطقی را که در بنیان نظریه فراگیر علم بکار گرفته شده و در برخی از گزارشهای فلسفه او نقشی عمده دارد، حذف کردم. زیرا که این دستگاه بر استی ضرورتی ندارد و این واقعیت که فیشته خود در برخی از شرحهای سیستم خویش آن را حذف می‌کند نیز نشان دهنده همین نکته است. در عین حال نمی‌باید آن را بکلی ناگفته گذاشت، زیرا برای روشن کردن ایده فیشته درباره رابطه فلسفه و منطق صوری ضروری است.

فیشته در بنیان نظریه فراگیر علم راه خود را به سوی نخستین گزاره بنیادی فلسفه با تأمل در باب يك گزاره برهان ناپذیر منطقی می‌گشاید که چه بسا همه به درستی آن اقرار داشته باشند. و آن اصل همانستی^{۶۶} است که به صورت الف همان الف است یا الف = الف بیان می‌شود. در باب درونه الف هیچ گفته نمی‌شود و نیز وجود الف تصدیق نمی‌شود. آنچه تصدیق می‌شود رابطه ای ناگزیر میان الف و خود آن است. اگر الفی در کار باشد، ناگزیر با خود همانسته (یکی) است. و فیشته این رابطه ناگزیر میان الف همچون موضوع و الف همچون محمول را به صورت «ایکس» نشان می‌دهد.

تنها در من و از راه آنست که این حکم تصدیق یا فرانهاد می‌شود. بدینسان وجود من از راه کردوکاری که برای حکم کردن می‌کند تأیید می‌شود، اگر چه به الف هیچ ارزشی نسبت داده نشود. «اگر گزاره الف = الف است یقینی باشد، پس گزاره من هستم نیز می‌باید یقینی باشد.» من با تأیید اصل همانستی، خود را همچون وجود همانسته (یکی) با خود تأیید می‌کند یا فرامی‌نهد. بنابراین، در حالی که فیشته اصل صوری همانستی را همچون وسیله یا ابزاری برای رسیدن به

نخستین گزاره بنیادی فلسفه به کار می گیرد، اصل همانستی خود همان گزاره نخستین نیست. در واقع، بخوبی آشکار است که اگر قرار بر آن باشد که اصل صوری همانستی عزیمتگاه یا بنیاد استنتاج یا بازسازی آگاهی قرار گیرد، در این کار پیشرفتی چندان نخواهیم داشت.

در عین حال، به نظر فیشته، رابطه اصل صوری همانستی و نخستین گزاره بنیادی فلسفه نزدیکتر از آنست که از توضیح اصل همانستی همچون ابزار یا وسیله ای برای رسیدن به گزاره بنیادی بر می آید. زیرا که اصل همانستی، باصطلاح، همان نخستین گزاره بنیادی فلسفه است با متغیرهایی که جانشین ارزشها و درونه های معین می شوند. بدین معنا که اگر ما نخستین گزاره بنیادی فلسفه را بگیریم و به نحو صوری محض ارائه کنیم، اصل همانستی را به دست خواهیم آورد، و به این معنا بنیاد دومین در نخستین نهاده شده و از آن بر کشیدنی است.

همینگونه، آنچه فیشته آکسیوم صوری برابر نهی^{۶۷} (تخالف) می نامد، یعنی نه منهای الف نه مساوی با الف است^{۶۸}، برای رسیدن به دومین گزاره بنیادی به کار می رود، زیرا که فرانهادن^{۶۹} «نه منهای الف» فرانهادن الف را پیشاپیش در بردارد و بدینسان برابر نهی الف است، و این برابر نهی تنها در من و از راه آنست که روی می دهد. در عین حال، بنیاد آکسیوم صوری برابر نهی در دومین گزاره فلسفه قرار دارد که بنا بر آن، من بطور کلی جز- من را در برابر خویش می نهد. و نیز، آن گزاره منطقی که فیشته آکسیوم بنیادی یا آکسیوم جهت کافی^{۷۰} می نامد، یعنی الف جزئاً = - الف و بعکس، در سومین گزاره بنیادی فلسفه ریشه دارد، بدین معنا که بخش نخست این آکسیوم از راه تجرید محتوای معین بخش دوم و گذاردن متغیرها به جای آن بر کشیده می شود.

بنابراین، نظر فیشته آنست که منطق صوری بر پایه نظریه علم قرار دارد و از آن بر کشیده می شود نه بعکس. این نظر در باب رابطه منطق صوری و فلسفه بنیادی تا حدودی بدین سبب دچار ابهام می شود که وی در بنیان نظریه فراگیر علم کار را با اندیشیدن درباره اصل همانستی آغاز می کند. اما در بحث بعدی خویش می گوید که خصلت اشتقاقی منطق صوری را کاملاً روشن کند و این نظر بهر حال با تأکید وی بر اینکه نظریه علم همان علم بنیادی است، ادامه می یابد.

می توانیم بیفزاییم که فیشته در کار استنتاج گزاره های بنیادی فلسفه استنتاج مقولات را نیز آغاز می کند. به عقیده وی استنتاج کانت از مقولات چندانکه باید سیستمانه نبوده است اما اگر ما کار را از خود-فرانهی من آغاز کنیم، می توانیم مقولات را در جریان بازسازی آگاهی یکایک استنتاج کنیم. بدینسان نخستین گزاره بنیادی مقوله حقیقت^{۷۱} را به دست می دهد. زیرا «آنچه از راه فرانهی محض يك چیز فرانهاد می شود... حقیقت آن، یعنی ذات^{۷۲} آنست.» گزاره دومین البته مقوله نفی را به دست می دهد و گزاره سومین مقوله حدگذاری یا تعیین^{۷۳}.

67. formal axiom of opposition

68. Not - A not = A

69. positing

70. sufficient

reason 71. category of reality

72. essence (Wesen)

73. limitation or determination

۸. ایده کلی دو استنتاج از آگاهی

ایده حدگذاری دوسویه [ی من و جز-من] اساس استنتاج دوگانه آگاهی را فراهم می کند که فیشته آن را جبری می داند. بازگردیم به آن گزاره ای که می گوید من مطلق در درون خویش يك من کرانمند و يك جز-من کرانمند را فرامی نهد که هر يك آن دیگری را محدود یا حدگذاری می کند. و این دربردارنده دو گزاره است. یکی آن که من مطلق خود را چنان فرامی نهد که جز-من آن را محدود کرده باشد. دیگری آن که من مطلق جز-من را (در درون خویش) چنان فرامی نهد که من (کرانمند) آن را محدود و حدگذاری کرده باشد. و این دو گزاره یکی پس از دیگری گزاره های بنیادی هستند که استنتاج نظری و عملی آگاهی از آنها صورت می گیرد. اگر من را اثر پذیرفته از جز-من بدانیم، می توانیم به سوی آن استنتاج نظری از آگاهی رهسپار شویم که آن چیزی را در نظر دارد که فیشته سلسله اعمال «واقعی» می نامد، یعنی اعمال من آنچنانکه جز-من تعیین کننده آنهاست. برای مثال، احساس از این طبقه اعمال است. و اما، اگر من را اثر گذار در جز-من بدانیم، می توانیم به آن استنتاج عملی از آگاهی برسیم که سلسله «آرمانی» (ایده آل) اعمال را در نظر دارد، برای مثال، میل و عمل آزادانه را.

البته دو استنتاج کامل کننده یکدیگرند و با هم استنتاج کلی فلسفی یا بازسازی آگاهی را شکل می دهند. در عین حال، استنتاج نظری پیر و استنتاج عملی است. زیرا که من مطلق کوششی است بیکران در جهت واقعیت بخشیدن به خویش از راه کرد و کار آزادانه اخلاقی؛ و جز-من، یعنی جهان طبیعت، وسیله یا ابزاری است برای دستیابی به این هدف. استنتاج عملی دلیل آن را بر ما روشن می کند که چرا من مطلق جز-من را همچون چیزی حدگذار و اثر گذار در من کرانمند فرامی نهد؛ و این ما را به قلبر و علم اخلاق می کشاند. در واقع، نظریه های فیشته در باب حقوق و اخلاقیات دنباله ای است از استنتاج عملی چنانکه در ذات نظریه علم نهفته است. چنانکه یادآور شدیم، فلسفه فیشته از بنیاد يك ایده باوری اخلاقی پویا است.

اینجا امکان بحث درباره همه مراحل استنتاج آگاهی از نظر فیشته نیست، و اگر ممکن نیز می بود چندان دلپذیر نمی بود. اما در دو بخش بعدی برخی از جنبه های استنتاجهای نظری و عملی فیشته را یاد خواهیم کرد تا آنکه به خوانندگان سر رشته ای از خط فکری فیشته داده باشیم.

۹. استنتاج نظری

در سیستم ایده باورانه فیشته سرانجام همه کرد و کارها را می باید به من نسبت داد، یعنی به من مطلق، و جز-من می باید تنها به خاطر آگاهی وجود داشته باشد. زیرا پذیرفتن ایده وجود [چیزی به نام] جز-من، آنچنانکه یکسره وجودی مستقل از هر گونه آگاهی داشته باشد و در من اثر گذار باشد، پذیرفتن دوباره همان ایده [وجود] «شیء در ذات خویش» و رها کردن ایده باوری است. در

عین حال، بدیهی است که ازدیدگاه آگاهی معمولی، فرق است میان نمود [شیء] و شیء [درذات خود]. ما خود به خود باور داریم که اثرپذیر از اشیائی هستیم که مستقل از من وجود دارند و همه ظواهر این باور را چنانکه باید توجیه می کنند. ازاینرو، فرض است بر فیشته که، به شیوه ای سازگار با وضع فکری ایده باورانه، نشان دهد که دیدگاه آگاهی معمولی چگونه پدید می آید و چگونه از این دیدگاه باور خود به خود ما به وجود يك طبیعت عینی به يك معنا درست است. زیرا هدف فلسفه ایده باور شرح واقعیات آگاهی براساس اصول ایده باوری است نه انکار آن واقعیات.

بدیهی است که فیشته می باید در من این توانایی را ببیند که بتواند ایده وجود جز-منی مستقل از من را پدید آورد، حال آنکه در واقع پشتوانه این جز-من همان من است، آنچنانکه کردوکار جز-من در نهایت چیزی جز همان کردوکار من نیست. و همینگونه بدیهی است که این توانایی می باید به من مطلق نسبت داده شود نه به من فردی، و من مطلق می باید خود به خود و ناگزیر و ناآگاهانه دست اندرکار باشد. به زبان ناپخته می توان گفت که چون آگاهی پای به صحنه بگذارد، کار [من مطلق] می باید به انجام رسیده و در زیر سطح آگاهی رخ داده باشد. و گر نه باور خود به خود ما به وجود طبیعتی مستقل از من توضیح پذیر نخواهد بود. طبیعت می باید چیزی فراداده شده باشد. تنها فیلسوف است که در باریک اندیشی برین خویش می تواند رد کردوکار زایای من مطلق را، که به خودی خود و ناآگاهانه رخ می دهد، بگیرد و بازپیماید. برای غیر فیلسوف و برای آگاهی تجربی خود فیلسوف نیز جهان طبیعی چیزی فراداده شده است و وضعی است که من کرانمند خود را در آن می یابد.

فیشته این توانایی را توانایی انگارش^{۷۴} می نامد و یادقیقتر، توانایی زایای انگارش یا توانایی انگارش زایا. توانایی انگارش در فلسفه کانت نیز نقشی برجسته دارد و میان توانایی ادراک حسی و فهم پیوندی ناگسستنی برقرار می کند. اما نزد فیشته در پایه گذاری آگاهی معمولی یا تجربی نقشی اساسی دارد. البته این توانایی نیروی سومی افزون بر من و جز-من نیست؛ بلکه همانا کردوکار من، یعنی من مطلق، است. از نوشته های نخستین فیشته گهگاه چنین برمی آمد که وی درین باب از کردوکار من فردی سخن می گوید، اما هنگامی که وی سیر اندیشه خویش را بازمی نگرد، به اعتراض می گوید که هرگز چنین مقصودی نداشته است.

فیشته در آنچه خود تاریخ عملی آگاهی می نامد، من را چنان تصویر می کند که خود به خود بر کردوکار خویش حدمی گذارد و بدینسان خود را همچون چیزی کش پذیر و اثر پذیر فرامی نهد. حالت آن حالتی است مانند حس کردن. اما من کردوکار خود را دوباره از سر می گیرد و حس کردن را عینیت می بخشد. بدین معنا که من، در کردوکار شهودی خویش، که متوجه به عالم خارج است،

خود به خود احساس را به يك جز-من مربوط می‌داند و این عمل بنیادِ فرق میان باز نمود یا انگاره و شیء را می‌گذارد. در آگاهی تجربی، خودِ کرانمند فرق میان انگاره و شیء را فرق میان يك طور ذهنی و يك شیء می‌داند که مستقل از کرد و کار ذهن وجود دارد، زیرا که این آگاهی از این واقعیت بی‌خبر است که فرا فکني جز-من کار آن انگارش زایایی است که در ساحت زیر-آگاهی عمل می‌کند.

و اما، آگاهی نه تنها به يك جز-من بی‌حد و مرز که به اشیاء معین و جدا از هم نیاز دارد. و اگر قرار است که اشیائی وجود داشته باشند که از یکدیگر باز شناختنی باشند، می‌باید فضای مشترکی در کار باشد که در آن و نسبت به آن، اشیاء جز یکدیگر باشند. از اینرو، قدرت انگارش مکان را همچون صورتی از شهود می‌آفریند که گسترده و پیوسته و بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است.

همینگونه، می‌باید سلسله‌هایی بازگشت ناپذیر از زمان در کار باشد چنانکه اعمال پیاپی شهودی را ممکن گرداند و اگر يك عمل شهودی خاص در لحظه‌ای روی می‌دهد، هر امکان دیگری از شهود تا آنجا که به این لحظه مربوط می‌شود، از صحنه خارج شود. از اینرو، انگارش زایا به آسانی زمان را همچون صورت دومین شهود فرامی‌نهد. نیازی به گفتن نیست که صورتهای مکان و زمان از راه کرد و کار من ناب یا مطلق خود به خود پدید می‌آید نه آنکه آگاهانه و سگالیده فرانهاده شود.

و اما، ضرورت پرورش آگاهی آنست که آنچه فرآورده انگارش آفریننده است حدود روشنتری بیابد و این کار به یاری قوه‌های فهم^{۷۵} و داوری^{۷۶} به انجام می‌رسد. در ساحت فهم، من باز نموده (صورتهای ذهنی) را به صورت مفهوما «تثبیت» می‌کند، حال آنکه قوه داوری این مفاهیم را به موضوعها (اُبژه‌های) اندیشه^{۷۷} بدل می‌کند. بدین معنا که آنها نه تنها در فهم که برای فهم وجود خواهند داشت. بنابراین، برای رسیدن به فهم کامل هم به [قوه] فهم نیاز هست هم به قوه داوری. «اگر چیزی در فهم وجود نداشته باشد قوه داوری هم وجود نخواهد داشت: و بی قوه داوری، چیزی در فهم برای فهمیدن وجود نخواهد داشت...» شهود حسی به اشیاء جزئی چسبیده است؛ اما در ساحت فهم و داوری است که بر آهنگش^{۷۸} (تجرید) از اشیاء جزئی و ساختن و پرداختن حکمهای کلی پدید می‌آید. بدینسان، در تاریخ عملی آگاهی من را می‌بینیم که به مرتبه‌ای فراتر از کرد و کار نا آگاهانه انگارش زایا، و از این راه به نوعی آزادی حرکت، دست می‌یابد.

و اما، خود آگاهی برای رسیدن به کلیت محض، به قوه‌ای بیش از قوه بر آهنگش (تجرید) [مفاهیم] از اشیاء جزئی نیاز دارد. نیاز او به قوه بر آهنگش از اشیاء (اُبژه‌ها) بطور کلی، بدان خاطر است که به باریک اندیشی درباره ذهن (سوژه) برسد. و این قوه بر آهنگش مطلق همانست

که فیشته عقل^{۷۹} می نامد. هنگامی که عقل قلمرو جز-من را برمی آهنگد، من است که باقی می ماند، و آنگاه است که به خود آگاهی رسیده ایم. اما نمی توان [رابطه] من-شیء^{۸۰} را از میان برداشت و خود را در [سپهر] آگاهی با من-ذهن^{۸۱} یکی کرد. یعنی باید گفت که خود آگاهی ناب، که در آن من-ذهن سراپا بر خود نمایان شود، آرمانی است دست نیافتنی که بدان تنها نزدیک می توان شد. «فرد هر چه به خود (همچون عین [ابژه]) باریکتر بیندیشد، خود آگاهی تجربی او به خود آگاهی ناب نزدیکتر خواهد شد.»

البته، این قوه عقل است که فیلسوف را به درک من ناب^{۸۲} توانا می کند و نیز به وی توان آن را می بخشد که کردوکار آفریننده آن را در جهت دستیافت به خود آگاهی، بازپیمایی کند. اما دیدیم که شهود عقلی من مطلق هرگز بری از آمیختگی با عناصر دیگر نیست. حتا فیلسوف نیز توانایی آن را ندارد که به آنچه فیشته خود-آگاهی ناب می نامد، دست یابد.

۱۰. استنتاج عملی

استنتاج عملی آگاهی، گویی به فراشت کارکرد انگارش زایا می رود و زمینه آن را در سرشت من مطلق پدیدار می کند که همان کردوکار بیکران است. البته، هرگاه از کردوکار سخن می گوئیم، بدیهی است که مرادمان کردوکار برای رسیدن به چیزی است. یعنی باید گفت که ما وجود جز-من را مفروض داشته ایم. اما اگر از من مطلق همچون کردوکار بیکران بیاغازیم، بدیهی است که وجود جز-من را نمی توانیم پیشاپیش مفروض بداریم، زیرا که این کار به معنای باز آوردن «شیء در ذات خویش» کانت است. در عین حال، فیشته تأکید می کند که این کردوکار نیازمند حرکت مخالفی است، یعنی کردوکار مخالفی، مانعی یا سدی. زیرا [من مطلق] اگر به مقاومتی، به سدی یا به مانعی، بر نمی خورد، چه بسا خرسند می شد و به صورت کردوکار پایه میدان نمی نهاد. اما من مطلق نمی تواند به کردوکار خویش، که عین وجود آنست، پایان دهد. ازینرو، ذات من مطلق فرانهادن جز-من را از راه انگارش زایا لازم می آورد، یعنی، از راه من مطلق در حال کردوکار «واقعی» خویش.

قضیه را می توان اینگونه بیان کرد. من مطلق را می باید همچون کردوکار تصور کرد و این کردوکار اساساً کاروکوششی است بیکران. و اما کاروکوشش، به نظر فیشته، چیره شدن [بر چیزی] را در بردارد و برای چیرگی مانعی می باید در میان باشد تا بر آن چیره شد. ازینرو، من می باید جز-من را فرانهد، یعنی طبیعت را همچون مانعی که می باید بر آن چیره شد یا سدراهی که می باید از آن برگذشت. به عبارت دیگر، طبیعت وسیله ای است یا ابزاری ضروری برای من تا به خود تحقق بخشد. طبیعت میدانی است برای عمل.

ولی، فیشته از ایده من همچون کردوکار یکر است به سوی فرانهادن جز-من نمی رود، بلکه نخست به این بحث می پردازد که این کردوکار شکل معین انگیزش یا رانشی در زیر ساخت آگاهی به خود می گیرد و این انگیزش همانست که «نزد من» به صورت احساس وجود دارد. و اما، انگیزش یا رانش، چنانکه فیشته می گوید، می خواهد به صورت علت در آید و در چیزی بیرون از خویش اثر کند. اما اگر آن را تنها يك انگیزش [درونی] بدانیم و نه بیش، نمی تواند در چیزی اثر کند. ازینرو، احساس انگیزختگی یا رانش احساس در بند بودن است، احساس ناتوانی است، احساس برخورد با مانع است. و احساس من ناگزیر از آنست که جز-من را همچون يك «چیز ناشناخته» احساسی، همچون يك مانع یا سد راه احساسی، فرانهد. و آنگاه انگیزش درونی می تواند به صورت «انگیزش به سوی هدف (ابژه) در آید».

جای آنست که بگویم احساس برای فیشته اساس تمامی باور او به واقعیت است. من انگیزش یا رانش [درونی] را همچون نیرویی احساس می کند که با مانع روبرو شده است. احساس نیرو و احساس برخورد با مانع همپای یکدیگر می روند. و این احساس کلی بنیان باور به واقعیت است. «بنیاد تمامی واقعیت اینجاست. تنها از راه رابطه احساس با من است که... [وجود] واقعیت برای من ممکن می شود، [این واقعیت] خواه من باشد خواه جز-من.» باور به واقعیت سرانجام بر احساس بنانهاده شده است نه بر هیچ حجت نظری (تئوریک).

و اما، احساس انگیزش [درونی] همچون نیرو، نماینده درجه ای ابتدائی از اندیشیدن است. زیرا که من خود همان انگیزشی است که به احساس درآمده است. ازینرو، احساس کردن عبارتست از خود را احساس کردن، و فیشته در بخشهایی پیاپی از استنتاج عملی آگاهی، این اندیشه را دنبال می کند و بسط می دهد. برای مثال، می بینیم که انگیزش یا رانش شکلی مشخصتر به خود می گیرد و به صورت انگیزشها یا خواهشهای جداگانه درمی آید و احساسهای مشخصی از خشنودی در من بسط می یابد. اما از آنجا که من کردوکار بیکران است، نمی تواند به هیچ خشنودی خاص یا گروهی از خشنودیها قانع شود و می بینیم که از راه کردوکار آزادانه خویش به سوی هدفی آرمانی دست می یازد. اما این هدف همواره واپس می رود. برآستی هم، اگر که من کردوکار بیکران یا بی پایان باشد می باید که چنین کند. بنابراین، سرانجام به کنشی می رسیم که خود غایت خویش است، اگرچه فیشته در نظریه اخلاقی خویش نشان می دهد که کردوکار بیکران من مطلق پس از دستیابی به آزادی کامل و در دست گرفتن عنان اختیار خویشتن است که به سرانجام می رسد، البته سرانجامی نسبی که از راه سلسله ای از اعمال اخلاقی معین در جهان که او خود فرامی نهد و از راه، باصطلاح، واگرداندن و متوجه کردن رسالتهای اخلاقی ذهنهای کرانمند به سوی يك هدف آرمانی به دست می آید.

دنبال کردن جزء به جزء بسط استنتاج عملی آگاهی نزد فیشته، چنانکه همه می دانند، سخت دشوار است. اما بخوبی آشکار است که من از آغاز نزد او منی است که کوشا در جهت اخلاق. یعنی

باید گفت که بالقوه چنین است و تحقق بخشیدن به سرشت بالقوه من است که فرانهادن جز-من و تمامی کار و کوشش انگارش زایا را می طلبد. چنانکه گفتیم، درپس کردوکار نظری من طبیعت آن نهفته است، طبیعتی کوشا، طبیعتی که همان انگیزش یا رانش است. برای مثال، تولید باز نمود (صورت‌های ذهنی)^{۸۳} کارِ قوه نظری است، نه قوه عملی یا انگیزش. اما لازمه این کار وجود آن رانه‌ای است که کشش به سوی تولید باز نمودها از اوست. بعکس، فرانهادن جهان حسی ضروری است تا آن کار و کوشش یا رانش بنیادی به صورت مشخص کردوکار اخلاقی آزاد و متوجه به يك هدف آرمانی، درآید. بدینسان، این دو استنتاج مکمل یکدیگرند، اگرچه استنتاج نظری بیان نهایی خود را در استنتاج عملی می‌یابد. بدین معنا فیشته به شیوه خود می‌کوشد به خواسته‌های کانت در باب پیشینگی عقل عملی پاسخ گوید.

همچنین می‌توانیم گفت که فیشته در استنتاج عملی آگاهی می‌کوشد تا بردوگانگی موجود در فلسفه کانت میان طبیعت والا و پست انسان چیره شود، یعنی بردوگانگی میان انسان همچون موجودی که احکام اخلاقی را به کار می‌بندد و انسان همچون کلافی از غریزه‌ها و انگیزتارها.^{۸۴} زیرا که این همان رانه بنیادی یگانه است که گویی، فرازا تا کردوکار آزادانه اخلاقی، صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، فیشته زندگی اخلاقی را سر برآورده از درون زندگی غریزه‌ها و انگیزتارها می‌بیند نه چیزی رویاروی آن؛ و حتا در ساحت اشتیاق و خواهش جسمانی نیز شکل نخستین دستور مطلق [اخلاقی] را می‌یابد. وی، البته، در اخلاقیات خویش جایی برای این واقعیت بازمی‌گذارد که ممکن است میان ندای وظیفه و خواسته‌های نفسانی کشاکشی باشد، و چه بسا چنین نیز هست، اما می‌کوشد که مسئله را در چارچوب بینش یگانه‌ای از کردوکار من بطور کلی، حل کند.

۱۱. نکته‌هایی در باب استنتاج آگاهی از دید فیشته

نظر به فیشته در باب استنتاج آگاهی می‌تواند از يك دیدگاه باز نمودی سیستمانه از شرایط آگاهی، چنانکه مامی شناسیم، به نظر آید. واگر به شیوه‌ای جز این بدان بنگریم، طرح پرسشهایی در باب روابط زمانی یا تاریخی میان شرایط گوناگون [آگاهی]، جایی در این بحث نخواهد داشت. برای مثال، فیشته رابطه ذهن-عین (سوژه-اُبژه) را برای آگاهی شرط اساسی می‌داند. و بنا بر این، هم ذهن و هم عین، هم من و هم جز-من، می‌باید در میان باشند تا آگاهی در میان آید. ترتیب تاریخی پیدایش این شرایط چیزی از اعتبار این گفته نمی‌کاهد.

باری، همچنانکه گذشت، استنتاج آگاهی در عین حال علم مابعدالطبیعه ایده باورانه نیز هست، و من ناب را باید کردوکار زَر فردی و حدناپذیر دانست، یعنی همان باصطلاح من مطلق.

ازینرو، جای آنست که پژوهنده فلسفه فیشته پیرسد که این فیلسوف آیا بر آنست که من مطلق عالم محسوس را پیش از من کرانمند فرامی نهد یا آنکه آن را همزمان با آن یا از طریق آن فرامی نهد؟ دست کم در نگاه نخست این پرسش چه بسا ابلهانه بنماید. می توان گفت که دیدگاه زمان نگر یا تاریخی نزد فیشته شرط پیشین تشکیل آگاهی تجربی است. بنابراین، استنتاج برین آگاهی تجربی ناگزیر از ترتیب زمانی و تاریخی برمی گردد و در مقام استنتاج منطقی، از زمان فارغ است. گذشته از این، زنجیره زمانی نیز خود امری استنتاجی است. فیشته نمی خواهد منکر دیدگاه آگاهی تجربی در باب پیشینگی طبیعت بر خویشتهای محدود شود، اما سر و کار او با بنیاد [عقلی] بخشیدن به آنست نه انکار آن.

اما ما چرا به این سادگیها هم نیست. در فلسفه کانت این ذهن انسانی است که در جهت بخشیدن صورت پیش اندر^{۸۵} خویش به واقعیت پدیدار کوششی سازنده دارد. آری، در این کوشش، ذهن خود به خود و ناخود آگاه عمل می کند، و در مقام ذهن به خودی خود، در مقام سوژه به خودی خود، عمل می کند نه در مقام ذهن این یا آن کس. اما با اینهمه این ذهن بشر است که می گویند چنین کوششی می کند نه ذهن خدا. و اگر «شیء در ذات خویش» را از میان برداریم و من برین کانت را همان من مطلق متافیزیکی بگیریم، جای آنست که بیرسیم آیا من مطلق طبیعت را بی واسطه فرامی نهد یا از طریق سطوح زیرین آگاهی بشری. سرانجام، استنتاج فیشته از آگاهی بارها شق دوم را پیش می کشد، و اگر مقصود فیلسوف بر استی همین باشد، با مشکلی آشکار روبرو در روست.

خوشبختانه، فیشته به این پرسش بازبانی روشن پاسخ می گوید. وی در آغاز استنتاج عملی آگاهی توجه را به سوی تناقضی ظاهری جلب می کند. از سویی من در مقام عقل بر جز-من تکیه دارد. از سوی دیگر، گفته می شود که من جز-من را معین می کند و بدینسان می باید از آن مستقل باشد. تناقض اینگونه حل می شود (یعنی، نشان داده می شود که ظاهری است) که دریابیم من مطلق جز-من را، که درون صورت ذهنی (جز-من فرانموده^{۸۶}) داخل می شود، بی میانجی تعیین می بخشد، در حالی که من را در مقام عقل (من در مقام فرانماینده^{۸۷}) بامیانجی، یعنی از راه جز-من، تعیین می بخشد. به عبارت دیگر، من مطلق جهان را نه از راه من کرانمند بلکه بی میانجی فرامی نهد. در پاره ای از گفتارها درباره واقعیات آگاهی آشکارا همین را می گوید که هم اکنون به آن اشاره کردیم. «پیش از این جهان مادی را همچون محدودیت مطلق برای قدرت زایای انگارش استنتاج کردیم، اما هنوز بر روشنی نگفته ایم که آیا این قدرت زایا همانا خود-نمایانگری يك زندگانی در مقام زندگانی [کلی] است یا آنکه نمایانگری زندگانی فردی است؛ یعنی اینکه جهان مادی فرانهاده يك زندگانی یگانه با خویش است یا فرانهاده فرد در مقام فرد است... این نه

فرد در مقام فرد بلکه آن زندگانی یگانه است که اشیاء جهان مادی را شهود می کند. فیثته با بسط دامنۀ این دیدگاه ناگزیر از آنست عزیمتگاه کانتی خویش را رها کند و من ناب، یعنی آن مفهومی که از راه باریک اندیشی در آگاهی بشری بدان رسیده ایم، می باید به وجود مطلق بدل شود که خود را در جهان می نمایاند. و این راهی است که فیثته در فلسفۀ پسین خویش در پیش می گیرد و گفتارهایی دربارهٔ واقعیات آگاهی به همین دوره تعلق دارد. اما، همچنانکه خواهیم دید، وی هرگز بر استی نمی تواند این نردبامی را که با آن بر بام ایده باوری متافیزیکی بر آمده است با لگد سرنگون کند. و اگر چه بروشنی چنین می اندیشد که طبیعت همچون میدان کردوکار اخلاقی فرانهاده مطلق است، تا پایان همچنان باور دارد که جهان تنها از راه آگاهی و برای آن وجود دارد. بنابراین، با وجود انگار آشکار او از اینکه اشیاء مادی فرانهاده «فرد همچون فرد» هستند، وضع او مبهم باقی می ماند. زیرا اگر چه می گوید که آگاهی همانا آگاهی مطلق [به خویش] است، بازمی گوید که مطلق از راه انسان به خود آگاه است نه به خودی خود و جدا از انسان.

فیشته

(۲)

۱. اشارتهایی در سرآغاز

در بخش زندگانی فیشته و نوشته هایش دیدیم که وی بنیاد حقوق طبیعی را در ۱۷۹۶ نشر کرد، یعنی دو سال پیش از نشر سیستم علم اخلاق. وی بر آن بود که نظریه حقوق و جامعه سیاسی را می توان، و می باید، جدا از استنتاج اصول اخلاق، استنتاج کرد. این بدان معنا نیست که فیشته در اندیشه آن بود که این دو شاخه از فلسفه هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند. زیرا نخست آنکه، این دو استنتاج ریشه در مفهوم خود دارند، و خود همانا کوشندگی و کوشش آزادانه است. دود دیگر آنکه، سیستم حقوق و جامعه سیاسی زمینه ای برای کار بست قانون اخلاقی فراهم می کند. اما فیشته بر آن بود که میدان پژوهش او بیرون از اخلاق است، بدین معنا که این [زمینه حقوق و جامعه سیاسی] از اصل اساسی اخلاق استنتاج نمی شود، بلکه آن قالبی است که قانون اخلاقی را در درون آن و نسبت به آن به کار می توان بست. برای مثال، انسان می تواند نسبت به دولت وظایف اخلاقی داشته باشد و دولت می باید آن شرایطی را فراهم آورد که در آن حیات اخلاقی رشد تواند یافت. ولی دولت خود آن چاره یا وسیله ضروری فرضی است که برای نگاهبانی و پشتیبانی از نظام حقوق، استنتاج می شود. اگر طبع اخلاقی بشر بکمال رشد یابد، دولت از میان خواهد رفت. و نیز، اگر چه حق مالکیت خصوصی از علم اخلاق پابندانی (ضمانت) بیشتری برای خود دریافت می کند، استنتاج نخستین آن می باید از اخلاقیات جدا باشد.

یک دلیل عمده اینکه چرا فیشته چنین فرقی میان نظریه حقوق و نظریه سیاسی از سویی و علم اخلاق از سوی دیگری می گذارد آنست که وی سر و کار علم اخلاق را با اخلاق درونی می داند، یعنی با وجدان و اصل صوری اخلاق، حال آنکه نظریه حقوق و جامعه سیاسی با روابط بیرونی میان مردمان سر و کار دارد. بعلاوه، فیشته منکر آنست که نظریه حقوق را بتوان علم اخلاق کاربردی شمرد، بدین معنا که نظریه حقوق را بتوان کاربرست قانون اخلاقی دانست. این واقعیت که من حقی دارم بدان معنا نیست که ناگزیر از به عمل در آوردن آن هستم. زیرا مصلحت عام چه بسا گهگاه

خواهان آن باشد که کار بست حقوق محدود باشد یا از آن جلوگیری شود. اما قانون اخلاقی بی چون و چرا است: بی چون و چرا می گوید: «چنین کن» یا «چنان مکن». ازینرو، سیستم حقوق از قانون اخلاقی برکشیدنی نیست، اگرچه ما از نظر اخلاقی ناچار از رعایت نظام حقوقی هستیم که در جامعه برقرار است. بدین معنا قانون اخلاقی پایه حقوق را استوارتر می کند، اما سرچشمه نخستین آن نیست.

به عقیده هگل، فیثته برآستی نتوانست از اخلاقیات کانت، که صوری بود، بگذرد، اگرچه زمینه این کار را فراهم کرد. و این هگل بود نه فیثته که مفاهیم حق، اخلاق درونی، و جامعه را در مفهوم کلی زندگانی اخلاقی بشریگانه کرد. و اما دلیل اصلی آنکه من در بخش نخستین از این فصل بر سر این نکته بازایستاده ام که فیثته چگونه میان نظریه حقوق و نظریه اخلاق فرق می گذارد، آنست که، به گمان من، پیش از پرداختن به شرح نظریه حقوق و دولت نزد این فیلسوف می باید به نظریه اخلاقی او پرداخت. و گر نه چه بسا این اندیشه خطا پیش آید که فیثته نظریه حقوق را استنتاج شده از قانون اخلاقی می داند.

۲. وجدان اخلاقی همگانی و علم اخلاق

فیثته می گوید، آدمی می تواند از طبع اخلاقی خود، از فرمانبرداری خود از یک حکم اخلاقی، از دوراه آگاه شود. در مرحله نخست، در ساحت وجدان اخلاقی عام، بدین معنا که از راه وجدان خویش از یک حکم اخلاقی آگاه شود که به وی می گوید چنین کن یا چنان مکن. و همین هشیاری بی میانجی برای آگاهی از وظایف خود و برای رفتار اخلاقی، چنانکه باید، بسنده است. در مرحله دومین، آدمی می تواند وجدان اخلاقی عادی را چیزی فراداده بینگارد و در بنیادهای آن پژوهش کند و برکشیدن سیستم نه وجدان اخلاقی از ریشه های آن در خویشتن خویش همان علم اخلاق است که «دانایی دانشورانه» فراهم می آورد. این دانایی دانشورانه، البته، همه چیز را، به یک معنا، همانگونه که بوده است به خود و می گذارد. این دانایی تعهدی پدید نمی آورد، و نیز دسته ای تازه از وظایف را جانشین وظایفی که شخص هم اکنون از راه وجدان از آنها آگاه است، نمی کند و به کسی طبع اخلاقی نمی بخشد، اما وی را در فهم طبع اخلاقی خویش توانا می کند.

۳. طبع اخلاقی بشر

و اما مراد از طبع اخلاقی بشر چیست؟ فیثته می گوید که در انسان رانشی به سوی انجام دادن برخی کارها هست که جز انجام دادن همان کارها، بی هیچ منظوری یا هدف خارجی، و نیز دست نزدن به کارهایی که جز دست نزدن بدانها بازی هیچ منظوری یا هدف خارجی، هدفی در میان نیست و طبع بشری تا بدانجا که این رانش ناگزیر خود را در درون او پدیدار می کند، همانا «طبع اخلاقی یا

فضیلت شناس» اوست. فهم بنیادهای این طبع اخلاقی وظیفه علم اخلاق است.

من همانا کردوکار است و تلاش. و همچنانکه در بررسی استنتاج عملی وجدان دیدیم، شکل اساسی که آن کردوکار و تلاش تشکیل دهنده من به خود می گیرد همان انگیختار^۱ یا رانه^۲ زیر-آگاهی^۳ است. بنا بر این، از یک دیدگاه، بشر سیستمی از انگیختارها است، و آن انگیختاری که به تمامی این سیستم می توان نسبت داد همانا خویشتن-پایی^۴ است. از این دیدگاه، بشر را می توان فرآورده سازمان یافته طبیعت دانست. و من در مقام کسی که به خویش همچون سیستمی از انگیختارها هشیار است، می توانم گفت که «من خویشتن را همچون فرآورده سازمان یافته طبیعت می یابم». یعنی باید گفت که من هنگامی که خود را همچون عین (ابژه) در نظر می گیرم خود را اینچنین فرامی نهم یا درباره خود چنین حکم می کنم.

اما انسان همچنین عقل نیز هست، یعنی یک ذهن دارای آگاهی و «من» در مقام ذهن دارای آگاهی بضرورت بدان می گراید یا وادار می شود که خود را تنها از راه خود تعین بخشد؛ یعنی اذهن آگاه [تلاشی است در پی آزادی و استقلال کامل. بنا بر این، انگیختارها و خواهشهای طبیعی بشر را، که به بشر همچون فرآورده طبیعت تعلق دارند و از راه ارتباط با یک شیء معین طبیعی در پی خرسند کردن خویشند و در نتیجه به نظر می رسد که به شیء وابسته اند، رویاروی آن انگیختار روحانی من می نهم که عقل است، یعنی رویاروی انگیختاری که در پی خودمختاری کامل است. ما از خواهشهای پست و خواهشهای والا سخن به میان می آوریم، از قلمر و جبر و قلمر و آزادی، و در طبع بشری به یک دوبارگی اشاره می کنیم.

فیشته، البته، منکر ارزش این فرق گذاریها نیست، زیرا از این راه از دودیدگاه به انسان می توان نگر بست، هم همچون عین (ابژه) و هم همچون ذهن (سوژه) و چنانکه دیدیم، من به خود همچون شئی در طبیعت، همچون فرآورده سازمان یافته طبیعت آگاهی می یابم، و می توانم به خود نیز همچون ذهنی هشیار باشم که نزد آگاهی آن، طبیعت، و از جمله خود نیز همچون عین، وجود دارد. تا بدینجا فرق گذاری کانت میان وجه پدیدار (فنونال) و وجه عقل - بنیاد (نومنال) انسان موجه می شود.

در عین حال، فیشته تأکید می کند که این فرق گذاری نهایی نیست. برای مثال، انگیختار طبیعی که در پی خشنود کردن خویش است و انگیختار روحانی که در پی آزادی و استقلال کامل است از دیدگاه برین (ترانساندانتال) یا از دیدگاه پدیدار (فنونال)، جز یک انگیختار نیست. خطای گرانی است اگر گمان کنیم که انسان همچون فرآورده سازمان یافته طبیعت، قلمرو حرکتهای مکانیکی (مکانیسم) است و بس. چنانکه فیشته می گوید، «من از آنر و گرسنه نمی شوم که برایم خوراک وجود دارد، بلکه شیء خاصی برای من خوراک می شود از آنر و که من گرسنه ام.»

اندامه (اورگانیزم) وجود خویش را باوردارد: گرایش او به کوشش است. و در اساس، همین انگیزش به خودکوشی است که دوباره به صورت انگیختار روحانی در جهت تحقق آزادی کامل پدیدار می شود. زیرا چنین انگیختار اساسی با خرسندی گذرای حسی آرام نمی گیرد و خاموشی نمی پذیرد، بلکه چنانست که گویی به سوی بیکران یازیده می شود. البته، درست است که این انگیختار اساسی یا کوشش بدون آگاهی نمی تواند صورت انگیختار روحانی برتر به خود بگیرد. آگاهی، براستی، آن راستایی است که بشر را از بشر جدا می کند، یکی بشری که فرآورده سامان یافته طبیعت است و دیگری بشری که من عقلانی است، روح است. ولی ازدیدگاه فلسفی سرانجام جز يك انگیختار در کار نیست و انسان هم ذهن (سوژه) است و هم عین (اُبژه). «انگیختار من همچون موجودی طبیعی و گرایش من همچون روح ناب آیا دو انگیختار جداگانه است؟ نه، از دیدگاه برین این دو جز يك انگیختار اصلی نیستند، یعنی همان انگیختاری که وجود مرا تشکیل می دهد، اما از دو وجه گوناگون به آن نگرسته شده است. یعنی باید گفت، من ذهن - عین ام و در همانستی وجدایی ناپذیری آندوست که وجود حقیقی من تشکیل می شود. اگر من خود را يك عین بینگارم که قوانین شهود حسی و اندیشه برهانی بر آن فرمانروا است، آنگاه آنچه هم اکنون انگیختار یگانه من است، برای من يك انگیختار طبیعی می شود، زیرا از این دیدگاه من خود همان طبیعتم. اگر که خود را يك ذهن بینگارم، آن انگیختار برای من يك انگیختار روحانی ناب می شود و یا قانون خودمختاری. بنیاد تمامی پدیده های من همانا دادوستد این دو انگیختار با هم است و این نیز براستی رابطه دادوستدی يك انگیختار و همان انگیختار با خویش است.»

این نظریه یگانگی انسان از جهت آنکه جز يك انگیختار نیست، باز تاب مهمی روی علم اخلاق دارد. فیثته میان آزادی صوری و آزادی مادی فرق می گذارد. آزادی صوری تنها به حضور آگاهی نیاز دارد. اگر کسی همیشه از انگیختار طبیعی، که روی به سوی لذت دارد، پیروی کند، در صورتی در این کار آزاد خواهد بود که این کار را آگاهانه و سگالیده کند.^۵ و اما، آزادی مادی در سلسله ای از کردارها پدیدار می شود که گرایششان به استقلال کامل «من» است، یعنی در کردارهای اخلاقی. حال، اگر بر این فرق تکیه کنیم، با این مسئله روبرو خواهیم بود که چگونه به کردار اخلاقی درونه ای (محتوایی) بدهیم. زیرا از سویی با کردارهایی روبرو هستیم که بر حسب انگیختار طبیعی انجام می شوند و بارویکردی که به اشیاء خاص دارند محدود و معین می شوند، و از سوی دیگر با کردارهایی که هیچ رویکردی به اشیاء خاص ندارند و از آنها حد و مرز نمی پذیرند و تنها بر حسب ایده آزادی به خاطر آزادی انجام می شوند. و این رده دوم از کردارها یکسره بی حد و مرز به نظر

۵. در انسان کارکردهایی هست، مانند گردش خون، که انسان از آنها نه بی میانجی که با میانجی آگاه است. و نمی توان گفت بر آنها نظارتی دارد. اما فیثته بر آنست که هنگامی که من از يك انگیختار یا خواهش بی میانجی آگاه باشم، دربر آوردن یا برنیارودن آن آزادم.

می آیند. اما فیشته بر آنست که می باید همنهادی (سنتزی) پدید آوریم پاسخگوی این واقعیت که انگیختار یا گرایش که طبیعت انسانی را تشکیل می دهد، در نهایت جز يك انگیختار نیست. انگیختار پست تر یا شکل پست تر يك انگیختار می باید غایت خود، یعنی لذت، را فدا کند، در حالی که انگیختار والا تر یا شکل والا تر يك انگیختار می باید نابی خود را فدا کند، یعنی این را که هیچ چیزی بر آن حدود مرز نمی گذارد.

ایده فیشته از چنان همنهادی با این زبان تجربیدی چه بسایی نهایت گنگ به نظر آید. اما مفهوم بنیادی آن چنانکه باید روشن است. برای مثال، کسی از عمل کننده اخلاقی نمی خواهد از همه کردارهایی که انگیختار طبیعی او را بر آن می دارد، همچون خوردن و نوشیدن، دست بردارد. کسی از او نمی خواهد بکوشد تا همچون روح بی جسم زندگی کند. بلکه از او می خواهند که کردارهایش تنها برای بر آوردن نیازهای فوری نباشد، بلکه هر کرده ای می باید حلقه ای از زنجیره ای باشد که روبرو به سوی آن هدف آرمانی داشته باشد که انسان همچون ذهنیتی روحانی فراروی خود می نهد. انسان تا بداند آنجا که در پی بر آوردن این خواسته است سرشت اخلاقی خود را واقعیت می بخشد.

البته، نتیجه این امر آنست که زندگی اخلاقی شامل نشاندن يك هدف به جای هدف دیگر است، یعنی نشاندن آرمان معنوی به جای خرسندی و لذت طبیعی. این نظر چه بسا با تصویری که فیشته از اخلاق دارد ناسازگار بنماید، زیرا بنا بر آن تصویر، اخلاق خواستار انجام دادن برخی کارها به خاطر خود آنها است و انجام ندادن کارهای دیگر تنها به خاطر انجام ندادن آنها است. اما آرمان معنوی مورد بحث به نظر فیشته عبارتست از خودکوشی، یعنی عملی که تنها «من» تعیین کننده آنست. نکته مورد نظر وی آنست که چنین کرداری می باید به شکل زنجیره ای از کردارهای معین در جهان در آید، اگر چه در عین حال می باید «من» تعیین کننده آنها باشد و آنها بیانگر آزادی او باشند نه فرمانبریش از جهان طبیعی. در نتیجه، این بدان معناست که کارها را به خاطر نفس کارها باید کرد.

بنابر این، می توان گفت که فیشته کوشش پیگیری می کند تا یگانگی سرشت انسانی را آشکار کند و نشان دهد که میان زندگی بشر در مقام اندام طبیعی و زندگی بشر در مقام ذهن آگاه معنوی جدایی نیست. در عین حال، نفوذ اخلاق صوری. کانت را بشدت در آن می توان دید و این نفوذ هنگامی که فیشته به بحث از اصل برین اخلاق می پردازد خود را آشکارا نشان می دهد.

۴. اصل برین اخلاق و شرط صوری اخلاق عملی

فیشته در باب من هنگامی که تنها همچون عین (اُبژه) اندیشیده می شود، بر آنست که «خصلت اساسی من، یعنی خصلتی که سبب می شود از هر چیز خارجی نسبت به آن، باز شناخته شود،

گرایش آن به خودکوشی^۶ است به خاطر خودکوشی؛ و هنگامی که من در خود و برای خود و بدون رابطه با هیچ چیزی بیرون از آن اندیشیده می شود، همین گرایش است که در اندیشه می گذرد. اما این من در مقام ذهن، در مقام عقل، است که خود را همچون عین می اندیشد. و هنگامی که به خود همچون گرایشی به خودکوشی به خاطر خودکوشی می اندیشد، ناگزیر به خود همچون چیزی آزاد، همچون چیزی توانا برای واقعیت بخشیدن به خودکوشی مطلق، همچون قدرتی خودمختار، می اندیشد. بعلاوه، من نمی تواند خود را اینگونه در نظر آورد بی آنکه خود را فرمانگزار قانون بداند، یعنی قانون تعیین خویش بر حسب مفهوم خودمختاری. یعنی، اگر که من گوهر عینی خویش را همانا قدرت تعیین خویش بدانم یا قدرت واقعیت بخشیدن به خودکوشی مطلق، می باید خود را نیز ناگزیر از واقعیت بخشیدن به این گوهر بدانم.

بنابر این، ما با دوایده آزادی و قانون روبرو هستیم. اما همانگونه که «من» در مقام ذهن و «من» در مقام عین، اگر چه در آگاهی از یکدیگر باز شناخته می شوند، جدایی ناپذیرند و سرانجام یکی هستند، همینگونه ایده های آزادی و قانون جدایی ناپذیرند و سرانجام یکی هستند. «هنگامی که به خود همچون وجودی آزاد می اندیشی، ناگزیر از آنی که آزادی خود را در زیر فرمان قانون بدانی؛ و چون به این قانون می اندیشی، ناگزیر از آنی که خود را آزاد بدانی. آزادی همان اندازه از بی قانون می آید که قانون از بی آزادی. اینها دوایده نیستند که یکی را متکی بر دیگری بینگاریم، بلکه یک ایده اند و همنهادی (سنتزی) کاملند.»^۷

فیشته از این راه پر پیچ و خم اصل اساسی اخلاق را استنتاج می کند، یعنی «آن ایده ضروری عقل [را] که او می باید آزادی خود را همساز با مفهوم استقلال بی هیچ آمیختگی و استثنا تعیین کند.» موجود آزاد می باید آزادی خود را زیر فرمان یک قانون در آورد، یعنی قانون خودمختاری کامل یا استقلال مطلق [یعنی] در کار نبودن هیچ عامل تعیین کننده خارجی). و این قانون هیچ استثنا نمی پذیرد، چرا که ذات موجود آزاد را بیان می کند.

و اما، یک موجود عقلانی محدود نمی تواند آزادی را به خود نسبت دهد بی آنکه تصویری از امکان یک سلسله کردارهای آزادانه معین داشته باشد که علت آن کردارها اراده ای باشد که بتواند کرد و کار واقعی دارای علت انجام دهد. اما برای واقعیت یافتن این امکان می باید جهان عینی در کار باشد که در آن موجود عقلانی بتواند از راه یک سلسله کردارهای خاص به هدف خویش روی کند. بدینسان، جهان طبیعی، یعنی قلمرو جز-من، را می توان همچون ماده یا ابزاری برای به انجام رسیدن وظیفه ما شمرد، و چیزهای محسوس همچون فرصتهای بی شمار برای ویژگی بخشیدن به

6. self-activity (Selbstthätigkeit)

۷. فیشته اشاره می کند که مراد کانت آن نبود که اندیشه آزادی از اندیشه قانون بر می آید، بلکه مراد وی آن بود که ایمان به ارزشمندی عینی اندیشه آزادی از آگاهی به قانون اخلاقی بر می آید.

آن بایستن ناب^۸ پدیدار می شوند. هم اکنون دیدیم که به نظر فیشته، من مطلق جهان را همچون مانع یا رهنبدی فرامی نهد که بازگشت خود آگاهانه من را درخویش ممکن می گرداند. و اکنون شاهد فرانهادن جهان در زمینه ای با ویژگی اخلاقی بیشتر هستیم و این شرط لازمی است برای آنکه موجود عقلانی رسالت اخلاقی خویش را به انجام رساند. بی وجود جهان او نمی توانست به آن بایستن ناب درونه ای ببخشد.

هر يك از این کردارهای خاص برای آنکه کرداری اخلاقی باشد، می باید دارای يك شرط معین صوری باشد: «همواره همان کن که باطنیت درباره وظیفه ات گواهی می دهد و یا همان کن که وجدانت بدان گواهی می دهد. اینست شرط صوری اخلاقی برای کردارهای ما.» اراده ای که چنین کند اراده نيك است. گویی که فیشته این سطرها را زیر نفوذ کانت می نویسد.

۵. وجدان، راهنمای خطاناپذیر

«همان کن که وجدانت بدان گواهی می دهد.» فیشته وجدان را چنین تعریف می کند: «آگاهی بی میانجی از وظیفه معینمان.» یعنی باید گفت که وجدان هشیاری بی میانجی از يك تعهد خاص است. و از این تعریف، بظاهر چنین برمی آید که وجدان هیچگاه خطا نمی کند و خطا نمی تواند کرد. زیرا اگر وجدان را هشیاری بی میانجی به وظیفه خویش تعریف کنیم، اگر بگوییم که ناهشیاری به وظیفه خویش نیز تواند بود، دچار تناقض خواهیم شد.

آشکار است که فیشته می خواهد سنجه ای مطلق برای درست و نادرست بیابد. و نیز آشکار است که او نیز، همچون کانت، خواهان پرهیز از دگر سالاری^۹ [و هوادار خود سالاری] است، [یعنی اینکه] هیچ مرجع بیرونی نمی تواند آن سنجه ضروری [برای شناخت درست و نادرست] را فراهم کند. افزون بر این، این سنجه می باید دردسترس همگان باشد، خواه فرهیخته باشند یا نافرهیخته. ازینرو، فیشته بر وجدان تکیه می کند و آن را احساسی^{۱۰} بی میانجی می داند. زیرا از آنجا که قوه عملی بر قوه نظری پیشی دارد، پس قوه عملی می باید سرچشمه وجدان باشد. و از آنجا که قوه عملی داوری نمی کند، وجدان می باید يك احساس باشد.

وصفی که فیشته از وجدان می کند و آن را احساسی بی میانجی می داند، با شیوه ای که مردم عادی درباره باورهای اخلاقی خویش سخن می گویند سازگار است. چه بسا کسی، برای مثال، بگوید «من احساس می کنم که کار درست همینست و احساس می کنم که هر کار دیگری نادرست است.» و هیچ احساس شك و شبهه نیز نداشته باشد. در عین حال چه بسا کسی هوادار این برداشت باشد که احساس را به دشواری می توان سنجه ای خطاناپذیر برای وظیفه دانست. ولی، فیشته

بر آنست که این احساس بی میانجی بیانگر همسازی یا هماهنگی میان «من تجربی ما و من ناب است. و من ناب همانا تنها وجود راستینی است که هست؛ او تمامی هستی ممکن و تمامی حقیقت ممکن است.» ازینرو، آن احساسی که تشکیل دهنده وجدان است هرگز نه خطا کار تواند بود نه فریبکار.

برای فهم نظریه فیثته می باید بدانیم که او تمامی کار و کوششی را که قوه نظری انجام می دهد از زندگی اخلاقی بشر جدا نمی داند. گرایش اساسی من به آزادی و استقلال کامل، این قوه را برمی انگیزد تا در جست و جوی درونه معین برای وظیفه باشد. سرانجام، درباره آنچه در این یا آن دسته از وضعیتها می باید انجام دهیم می توانیم تأمل کنیم و می کنیم. اما هر حکم نظری که می کنیم ممکن است بر خطا باشد. کاریحت و جدل آنست که جنبه های گوناگون وضع مورد بحث را در نظر آورد و بدینسان کار همناوی من تجربی با من ناب را آسان کند. این همناوی خود را در یک احساس بیان می کند که همانا آگاهی بی میانجی از وظیفه خویش است. و این هشباری بی میانجی بر پژوهش و بحث و جدل نقطه پایانی می گذارد که بی آن چه بسا این رشته را پایانی نخواهد بود. فیثته باور ندارد که کسی که از وظیفه خود آگاهی بی میانجی دارد بتواند تصمیم بگیرد که وظیفه خود را درست به همین دلیل که این وظیفه، وظیفه اوست به انجام نرساند. «چنین حکمی چه بسا حکمی شیطانی باشد؛ و اما مفهوم شیطان خود با خویش متناقض است.» در عین حال «تا آنجا که می دانیم به هیچ انسانی، و در واقع به هیچ موجود کرانمندی گواهی نیک بودن نداده اند.» وجدان بدین معنا خطا نمی تواند کرد، اما تیره و تار می تواند بود یا حتما محو می تواند شد. بدینسان، مفهوم وظیفه همچنان بر جا تواند بود، اگر چه آگاهی از رابطه آن با عمل خاصی ممکن است تیره و تار باشد. بیان مطلب به زبان صاف و ساده آنست که من چه بسا به من تجربی خویش آن فرصت را ندهم که با من ناب همناو شود. افزون بر این، آگاهی از وظیفه می تواند عملاً از میان برود، که در این صورت «ما یا بر حسب قاعده کلی سودپرستی عمل می کنیم یا بر حسب آن انگیزش کوری که همه جا خواست بی بندوبار ما را به کرسی می نشاند.» بدینسان، حتا اگر امکان وجود شرّ شیطانی را نپذیریم، نظریه خطاناپذیری وجدان امکان عمل خطا کارانه را از نظر دور نمی دارد. زیرا من چه بسا از آن جهت که اجازه داده ام وجدانم تیره و تار یا یکسره محو شود می باید پاسخگو باشم. بنابراین، به نظر فیثته، مرد عادی سنجه ای خطاناپذیر در اختیار دارد که اگر بخواهد آن را به کار گیرد، می تواند از آن برای ارزیابی وظیفه های خاص خویش بهره گیرد، سنجه ای که بر هیچ آگاهی از علم اخلاق تکیه ندارد. اما فیلسوف می تواند در باب بنیادهای این سنجه پژوهش کند و دیدیم که فیثته شرحی متافیزیکی از آن به میان می آورد.

۶. کاربرد فلسفی قانونِ صوری اخلاق

بدینسان، وجدان در زندگانی عملی اخلاقی برترین داور است. اما حکمهای آن خودسرانه و هوسبازانه نیست. زیرا آن «احساس»ی که فیشته از آن سخن می گوید درحقیقت بیانی است از هشیاری نهانی ما به اینکه يك عمل خاص آیا از آن گونه کردارهایی هست که انگیزهٔ اساسیِ منِ ناب را پاسخ گوید یا نه. ازینرو، اگرچه وجدان راهنمایی بسنده برای کردار است، فیلسوف هم می تواند در عالم نظر نشان دهد که کدام نوع کردار از جمله کردارهایی است که راه به غایت اخلاقیِ من می برد. فیلسوف نمی تواند وظایف خاص افراد خاص را استنتاج کند، زیرا که این بسته به وجدان [شخص] است. اما کاریست فلسفیِ اصل اساسی اخلاق در چارچوب اصول یا قاعده های کلی ممکن است.

مثالی بزنیم: من وظیفه دارم که عمل کنم، زیرا تنها از راه عمل است که می توانم قانون اخلاقی را اجرا کنم. و تن آلتی است ضروری برای عمل. ازینرو، از سویی نمی باید با تن خویش چنان رفتار کنم که گویی هدف نهایی من است. از سوی دیگر، می باید تن را همچون ابزاری ضروری برای عمل بهایم و بهرورم. ازینرو، بریدن اندامی از بدن خود، برای مثال، خطاست مگر آنکه برای نگاهداری تمامی بدن ضروری باشد. اینکه در موقعیت خاصی بریدن اندام خودکاری است درست یا نادرست مسئله ای است بیشتر مربوط به وجدان تا مَر بوط به فیلسوف. من تنها می توانم وضع را از جهت های گوناگون در نظر بگیرم و سپس با اطمینان خاطر بر حسب آگاهی بی میانجی به وظیفهٔ خویش عمل کنم، چرا که، به نظر فیشته، این «احساس» بی میانجی خطا نمی تواند کرد. همینگونه، می توان در باب کاربرد قوه های شناخت قاعده های کلی وضع کرد. احترام ژرفی که فیشته به رسالت دانشوران می گذارد با تأکید بر این ضرورت بیان می شود که آزادی کامل اندیشه و پژوهش می باید در آمیخته با این باور باشد که «دانایی به وظیفه ام می باید هدف نهایی تمامی دانشم و تمامی اندیشه و پژوهشم باشد».

این قاعده که وجدان اخلاقی و دانش پژوهی را باهم ترکیب می کند عبارت از آن است که دانشور می باید پژوهشهای خود را با روح سرسپردگی به وظیفه دنبال کند نه تنها از سرکنجکاوی محض یا برای سرگرمی.

۷. ایدهٔ رسالت اخلاقی و دید کلی فیشته از حقیقت

بنابر این، فیلسوف می تواند قاعده هایی کلی برای کردار بنهد که کاریست اصل اساسی اخلاق بشمار آید. اما رسالت اخلاقی فرد از وظیفه های بی شمار تشکیل شده است که وجدان راهنمای خطاناپذیر بدانهاست. ازینرو، هر فرد رسالت اخلاقی واقعی خود را دارد و در سلسله همگرایی عملهایی که رو به سوی پدید آوردن يك نظام اخلاقی جهانی، یعنی فرمانروایی کامل عقل

درجهان، دارند، سهمی شخصی به عهده دارد. دستیابی به این هدف آرمانی، چنانکه باید، نیازمند تقسیم کار اخلاقی است. و ما می‌توانیم اصل اساسی اخلاق را اینگونه از نو فرمولبندی کنیم: «همیشه رسالت اخلاقی خویش را به جای آور.»

اکنون خطوط کلی بینش فیشته از حقیقت می‌باید روشن شده باشد. حقیقت غایی که بنا بر دیدگاه ما، می‌توان آن را من مطلق یا ارادهٔ بیکران وصف کرد، خود به خود در جهت آگاهی کامل به خویش همچون نفس آزادی، در جهت فراچنگ آوردن کامل خویش می‌کوشد. اما، از دیدگاه فیشته، خودآگاهی می‌باید صورت خودآگاهی کرانمند یابد و واقعیت بخشیدن ارادهٔ بیکران به خویش تنها از راه تحقق بخشیدن اراده‌های کرانمند به خویش رخ تواند داد. پس، کرد و کار بیکران در کثرت خودهای کرانمند یا موجودات عقلانی و آزاد است که خویشتن خویش را خود به خود نشان می‌دهد. اما خودآگاهی بدون وجود يك جز-من که من کرانمند از راه آن می‌تواند به خویش بازگردد، ممکن نیست. و تحقق ارادهٔ آزاد غایی از راه عمل نیازمند جهانی است که عمل در آن و از راه آن ممکن باشد. ازینرو، من مطلق یا ارادهٔ بیکران، اگر قرار است که از آزادی خویش از راه خودهای کرانمند آگاه شود، می‌باید جهان را فرانه‌د، یعنی طبیعت را. و رسالت‌های اخلاقی خودهای کرانمند در جهت يك هدف مشترك آن راهی تواند بود که من مطلق یا ارادهٔ بیکران از آن راه به سوی هدف خویش در حرکت است. طبیعت جز شرطی برای پدیدارگشتن ارادهٔ اخلاقی نیست، اما شرطی ضروری. در عالم واقعیت تجربی آنچه برآستی مهم است همانا کردار اخلاقی انسانها است که خودفرانمودی است از ارادهٔ بیکران، یعنی صورتی که ارادهٔ بیکران خود به خود و به ضرورت به خود می‌گیرد؛ اراده‌ای که [در ذات خود] يك کرد و کاریا کنش است نه آنکه وجودی باشد در حال عمل.

۸. اجتماعی از خودها در يك جهان همچون شرط خودآگاهی

اکنون می‌پردازیم به نظریهٔ حق و استنتاج دولت، یعنی به بررسی آن چارچوبی که زندگی اخلاقی بشر در درون آن پرورش یافته است. اما نظریهٔ حق و نظریهٔ سیاسی که با روابط میان انسانها سروکار دارد نیازمند کثرتی از خودها است. پس بجاست که اندکی بیشتر به این نکته بپردازیم که فیشته این کثرت را چگونه استنتاج می‌کند.

چنانکه گذشت، برای آنکه خودآگاهی پدید آید، من مطلق می‌باید خود را به صورت من کرانمند محدود کند. اما «هیچ موجود آزادی از خویش آگاه نخواهد شد مگر آنکه در همان حال از موجودات دیگری همانند خود آگاه شود.» من تنها با بازشناختن خود از موجودات دیگری که [همچون خود] در مقام موجودات عقلانی و آزاد می‌شناسم، می‌توانم از خود همچون فرد آزاد معین آگاه شوم. وجود رابطهٔ میان-ذهنی^{۱۱} شرط خودآگاهی است. اجتماعی از خودها بدینسان

در میان می‌باید تا خود آگاهی پدید آید. عقل هستی‌مند چیزی تو در تو است. در واقع «تو در تویی است فرو بسته، یعنی، سیستمی از هستندگان عقلانی.» زیرا که اینان همگی حدود مرزهای يك من مطلق اند، یعنی حدود مرزهای يك کردوکار بیکران.

شرط لازم شناخت خویش همچون عضوی از يك جامعه یا سیستم هستندگان عقلانی، همانا وجود جهان محسوس است. زیرا که من آزادی خویش را در کرده‌هایی نمایان می‌بینم که، با اصطلاح، با کرده‌های دیگران درهم چفت و بست شده است. و برای آنکه چنین سیستمی از کرده‌ها ممکن باشد می‌باید يك جهان محسوس مشترك در کار باشد که هستندگان عقلانی جدا از هم بتوانند خود را در آن فرامایند.

۹. اصل یا قاعده حق

باری، اگر من از خویش همچون موجودی آزاد آگاه نتوانم شد مگر آنکه خود را همچون عضوی از اجتماعی از هستندگان آزاد عقلانی در نظر آورم، پس نمی‌توانم تمامی آزادی بیکران را تنها به خود نسبت دهم. «من بر بهره‌مندی خویش از آزادی حدی می‌گذارم به دلیل این واقعیت که آزادی دیگران را نیز می‌شناسم.» در عین حال، من می‌باید هر عضو دیگر اجتماع را چنان در نظر آورم که او نیز بر فرمانود آزادی خویش حدی می‌گذارد تا آنکه دیگر اعضا نیز بتوانند آزادی خود را فرامایند.

این ایده که هر عضوی از اجتماع هستندگان عقلانی فرمانود آزادی خویش را چنان محدود می‌کند که همه اعضای دیگر بتوانند همچنین آزادی خود را فرامایند، همان مفهوم حق است. فیشته این اصل یا قاعده حق^{۱۲} را چنین بیان می‌کند: «با درك آزادی تمام کسان دیگری که با آنها رابطه می‌یابی، آزادی خویش را محدود کن.» مفهوم آزادی نزد فیشته در اساس يك مفهوم اجتماعی است و همراه با ایده وجود هستندگان عقلانی دیگر پدید می‌آید که می‌توانند در کردار شخص دخالت کنند و شخص نیز در کردار آنان دخالت می‌تواند کرد. اگر من وجود همه هستندگان عقلانی دیگر جز خود را از خاطر بزدایم، تواناییهایی خواهم داشت و چه بسا وظیفه‌ای اخلاقی برای به اجرا گذاشتن تمامی آن تواناییها یا برخی از آنها. اما دیگر نمی‌توان از این سخن گفت که من حقی برای به اجرا گذاشتن آنها دارم. برای مثال، من توانایی آزادی گفتار دارم. اما اگر همه هستندگان عقلانی دیگر را از خاطر بزدایم، به گفته فیشته، بیهوده است که از حق آزادی گفتار برای خویش سخن گویم. زیرا این مفهوم معنایی ندارد مگر آنکه من وجود هستندگان دیگری را در نظر آورم که بتوانند آنگاه که من توانایی خویش را به کار می‌بندم و آزادانه اندیشه خویش را بیان می‌کنم، در این کار دخالت کنند. همینگونه، سخن گفتن از حق مالکیت خصوصی معنایی ندارد مگر

در يك متن اجتماعی. درست است که من اگر تنها موجود عقلانی می بودم می بایست وظیفه ای برای عمل داشته باشم و اشیاء مادی را به کار برم تا آنکه آزادی خود را در آنها و از راه آنها فراهم نمایم. من می بایست داراییهایی داشته باشم. اما مفهوم حق مالکیت خصوصی به معنای روشن تنها هنگامی پدید می آید که من انسانهای دیگری را تصور کنم که به آنها همان حقوق را نسبت دهم. مالکیت خصوصی بیرون از يك متن اجتماعی چه معنایی دارد؟

و اما، اگر چه وجود اجتماعی از خودهای آزادخواهان آنست که هر عضوی قاعده حق را اصل راهنمای کردار خود قرار دهد، هیچ اراده فردی به خودی خود زیر فرمان این قاعده نیست. اما، فیشته بر آنست که یگانه شدن اراده های بسیار می تواند زاینده اراده ای باشد که پیوسته قاعده حق راهنمای آن باشد. «اگر يك میلیون نفر با هم باشند، طبیعی است که هر يك بیشترین آزادی ممکن را از برای خود می خواهد. اما اگر اراده همگان را با يك مفهوم به يك اراده بدل کنیم، این اراده یگانه مجموع آزادی ممکن را به پاره های برابر بخش می کند. او چنان آزادی به همگان می بخشد که آزادی هر فرد محدود به آزادی تمامی دیگران باشد.» این یگانگی خود را به صورت شناخت دوسویه حقوق نمایان می کند و این شناخت دوسویه است که سبب پدید آمدن حق مالکیت خصوصی یعنی حق انحصاری تصاحب اشیاء معین می شود.^{۱۳} «حق تصاحب انحصاری از راه شناخت دوسویه [ی حقوق] به وجود می آید و بدون این شرط وجود ندارد. بنیاد هر گونه مالکیت بر یگانه شدن اراده های بسیار در يك اراده نهاده شده است.»

۱۰. استنتاج ماهیت دولت

اگر پایداری حقوق بر شناسایی همگانی و پیگیری آن متکی است، کسان درگیر در این رابطه می باید به یکدیگر وفادار باشند و اعتماد داشته باشند. اما اینها شرایط اخلاقی است که نمی توان با یقین بدانها متکی بود. ازینرو، قدرتی می باید در کار باشد که بتواند افراد را وادار به احترام نهادن به حقوق کند. افزون بر آن، این قدرت می باید فرمانمود اراده آزاد افراد انسانی باشد؛ این قدرت می باید آزادانه برقرار شود. بدینسان به پیمان یا قراردادی نیاز داریم که بر اساس آن پیمانگذاران همراهی شوند که هر گاه کسی حقوق دیگری را پایمال کند می باید بازور قانون با اور رفتار کرد. اما چنین قراردادی تنها زمانی اثر بخش خواهد بود که صورت «قرارداد اجتماعی» به خود بگیرد که از راه آن دولت برپا می شود.^{۱۴} و دولت آن نهادی است که به آن چنان قدرتی داده می شود که با آن

۱۳. باید گفت که در نظر فیشته حق مالکیت واقعی يك شیء همانا حق انحصاری برای انجام دادن کارهایی با آن است. برای مثال، حق مالکیت يك کشاورز نسبت به يك کشتگاه حق انحصاری شخم زدن و تخم پاشیدن در آن یا پرورش دام در آن مانند آن است.

۱۴. فیشته قائل به مراحل مختلفی از قرارداد اجتماعی است که بالاترین آنها را پیمان یگانگی می نامد. به وسیله این پیمان اعضای جامعه سیاسی به صورت يك تمامیت سازماندار درمی آیند.

قدرت امکان دستیابی به هدفی که «خواست همگانی»^{۱۵} خواهان آنست فراهم شود، یعنی پایداری نظام حقوق و پشتیبانی از آزادی همگانی. بدینسان، یگانه شدن همه اراده‌ها در یک اراده صورت «خواست همگانی» به خود می‌گیرد آنچنانکه در دولت تن آور (مجسم) می‌شود.

چه در نظریه «خواست همگانی» فیشته چه در نظریه «قرارداد اجتماعی» او اثر اندیشه‌های روسو آشکار است. اما وی از این ایده‌ها تنها برای بزرگداشت نام فیلسوف فرانسوی یاد نمی‌کند، بلکه استنتاج دولت نزد فیشته دربردارنده استدلالی است گام به گام که نشان دهنده آنست که [وجود] دولت شرط لازم نگاهداشت روابط حق است و بی آن نمی‌توان وجود اجتماعی از اشخاص آزاد را تصور کرد و این اجتماع خود شرط لازمی انگاشته می‌شود برای آنکه من مطلق خود را همچون آزادی بی‌کران واقعیت بخشد. بدینسان، دولت را می‌باید همچون نمود آزادی انگاشت و نظریه‌های روسو درباره «قرارداد اجتماعی» و «خواست همگانی» به همین کار می‌آیند.

در واقع، فیشته از دولت همچون یک تمامیت سخن می‌گوید و آن را با فرآورده‌های سازمان‌دار طبیعت می‌سنجد. بنابراین، نمی‌توان گفت که در اندیشه سیاسی فیشته از نظریه انداموار (اُرگانیك) دولت اثری نیست. در عین حال، وی تأکید می‌کند که دولت نه تنها فرمانود آزادی است بلکه وجود آن برای فراهم آوردن وضعی است که در آن هر شهر وند بتواند آزادی خود را تا آنجا که با آزادی دیگران سازگار است عملی کند. بعلاوه، وجود دولت در مقام قدرت زور آور تنها در شرایط معین ضروری است؛ یعنی در شرایطی که کمال اخلاقی بشر بدانجا نرسیده باشد که در آن هر عضو جامعه تنها بر پایه انگیزه‌های اخلاقی به حقوق و آزادیهای دیگران احترام گذارد. اگر چنین وضعی فراهم آید وجود دولت در مقام قدرت زور آور دیگر ضرورتی نخواهد داشت. برآستی، از آنجا که یکی از کارکردهای دولت فراهم کردن لوازم کمال اخلاقی بشر است، می‌توانیم گفت که به نظر فیشته دولت می‌باید بکوشد تا شرایط جانشین خود را پدید آورد و خود از میان برود. به زبان مارکسیستی، فیشته، دست کم به عنوان یک امکان آرمانی به فرومردن دولت چشم دارد و، بنابراین، نمی‌تواند آن را به خودی خود غایتی بینگارد.

بر مبنای این مقدمات، فیشته ناگزیر استبداد را رد می‌کند. اما شگفت آنکه این هواخواه انقلاب فرانسه مردمسالاری (دموکراسی) را نیز نمی‌پذیرد. «بر هیچ دولتی نه می‌باید استبدادگرانه فرمان راند نه مردمسالارانه.» مراد او از مردمسالاری فرمانروایی مستقیم تمامی مردم است. دلیل مخالفت او آنست که در نظام مردمسالاری به معنای واقعی کلمه هیچ مرجعی نمی‌تواند انبوه مردم را به رعایت قوانینی وادار که خود وضع کرده‌اند. اگرچه بسیاری از شهروندان نیز باشند که درست‌کردار باشند، باز هیچ قدرتی نمی‌تواند از تباهی گرفتن جامعه و

فروافتادن آن به [حالت] يك توده و لنگار و هوسباز پیشگیری کند. حال اگر از دوگزاراگرایی ناسنجیده استبداد و مردمسالاری بیرهیزیم، باز نمی توانیم گفت که کدام شکل قانونی از دولت بهترین شکل است. این مسئله ای است سیاسی نه فلسفی.

در عین حال، نگرانی فیثته درباره امکان سودجویی ناروای مرجع کشوری از قدرت وی را به این اندیشه کشاند که برقرار کردن نوعی دادگاه یا دیوان عالی، یعنی يك «بازبین کل» بسیار ضروری است. نیازی نیست که چنین مرجعی هیچ قدرت قانونگذاری یا اجرایی یا قضایی به معنای عادی داشته باشد. کار آن می باید نظارت بر رعایت قوانین و قانون اساسی باشد و هرگاه مرجع کشوری از قدرت بهره جویی ناروا کند، «بازبینان»^{۱۶} می باید چنان اختیاری داشته باشند که با يك فرمان دولتی وی را از کار برکنار کنند. برای اطمینان از خواست مردم در باب هر تغییری در قانون اساسی یا حکومت می باید همه پرسى کرد.

اینکه فیثته هیچ گرایشی به آن ندارد که به دولت مرتبه خدایی ببخشد، بخوبی روشن است. اما از نظریه سیاسی او، که خطوط اصلی آن را بازگفتیم، چه بسا چنین بر آید که وی با دفاع از سیاست آزادگذاری^{۱۷} مطلق بر سر آنست که کارکردهای دولت را هر چه کمتر کند. اما این نتیجه گیری با اندیشه او نمی خواند. او بر آستی بر آنست که هدف از دولت نگاهداشت امنیت همگانی و نظام (سیستم) حقوق است و از این اصل چنین بر می آید که دستیازی به آزادی فرد می باید در حدود انجام این هدف باشد. اما برقرار کردن و پایداز کردن يك نظام حقوق و همساز کردن آن با خیر همگانی چه بسا نیاز به کوشش بسیار از جانب دولت داشته باشد. بیهوده است اگر، برای مثال، پافشاری کنیم که هر کس حق دارد با دسترنج خود زندگی کند حال آنکه وضع چنان باشد که بسیاری کسان نتوانند چنین کنند. افزون بر آن، اگر چه دولت بنیادگذار قانون اخلاقی نیست، اما کارش آنست که چنان شرایطی را فراهم آورد که مایه کمال اخلاقی شود، زیرا که بی کمال اخلاقی آزادی حقیقی در کار نیست. بویژه دولت باید به کار آموزش و پرورش برسد.

۱۱. دولت [با نظام] دادوستد بسته

بنابر این، چندان جای شگفتی نیست اگر که در کتاب دولت [با نظام] دادوستد بسته می بینیم که فیثته تصویری از اقتصاد برنامه ریزی شده در سردارد. او بر آنست که همه آدمیان نه تنها حق زندگی بلکه حق زندگی شایسته انسان را دارند و مسئله آنست که چگونه این حق را می توان به کارآمدترین صورت واقعیت بخشید. نخست آنکه، همانگونه که افلاطون قرنهای پیش شناخته بود، می باید تقسیم کاری در میان باشد که طبقات اصلی اقتصادی را پدید آورد.^{۱۸} دوم آنکه، حالتی از

16. Ephors 17. laissez-faire

۱۸. فیثته بر آنست که سه طبقه اصلی اقتصادی در کار می باید بود. یکم، فرآورندگان ماده های خام برای زیست بشر؛ دوم، آثانی که این ماده های خام را به کالاهایی همچون پارچه و کفش و آرد و جز آنها تبدیل می کنند؛ سوم، سوداگران.

هماهنگی یا ترازمندی می باید نگاه داشته شود. اگر یکی از طبقات اقتصادی بی اندازه بزرگ شود، چه بسا تمامی نظام اقتصادی درهم ریزد. فیشته در سیستم علم اخلاق بر وظیفه فرد در گزینش شغل خویش بر حسب توانمندیها و شرایطش پافشاری می کرد. اما در دولت [با نظام] داد و ستد بسته سروکار وی با مصلحت (خیر) همگانی است و بر آن پای می فشرد که دولت برای صلاح جامعه می باید بر تقسیم کار نظارت داشته باشد و آن را سر و سامان دهد. البته، با دگرگونی اوضاع دولت نیز می باید مقررات را دگرگون کند، اما بازبینی و برنامه ریزی در هر حال ضروری است.

فیشته بر آنست که اقتصاد ترازمند^{۱۹}، اگر هم برقرار شود، پایدار نمی ماند مگر آنکه دولت چنان قدرتی داشته باشد که بتواند از درهم ریختن آن به دست يك فرد یا گروهی از افراد پیشگیری کند و نتیجه گیری می کند که روابط بازرگانی با دولتهای بیگانه می باید در دست دولت یا زیر نظارت مستقیم آن باشد. «در دولت عقلانی دادوستد مستقیم با يك بیگانه را نمی توان به هر کسی وا گذاشت.» آرمان فیشته اقتصاد بسته به معنای جامعه اقتصادی خود پس است.^{۲۰} اما آنجا که پای دادوستد بازرگانی با کشورهای بیگانه در میان باشد، پیشگامی و داوری در این کار را نمی توان به افراد وا گذاشت.

آنچه فیشته در سردارد همانا شکلی از سوسیالیسم ملی است و مراد وی از اقتصاد برنامه ریزی شده چنان اقتصاد حساب شده ای است که شرایط مادی لازم برای کمال عقلی و اخلاقی مردم را در سطحی بالاتر فراهم کند. و مراد وی از «دولت عقلانی»^{۲۱} دولتی است که بر پایه اصول فلسفه وی رهبری شود. ما چه بسا به سرانجام این کار که دولت از دستگاه فلسفی خاصی پشتیبانی کند، خوشبین نباشیم، اما به گمان فیشته، فرمانروایانی که بر آستی از اصول ایده باوری برین آگاه باشند هرگز با محدود کردن آزادی فردی بیش از آنچه برای دستیابی به هدفی که خود همانا فرامودن آزادی است، از قدرت خویش سودجویی ناروا نخواهند کرد.

۱۲. فیشته و ملت باوری (ناسیونالیسم)

از دیدگاه اقتصادی فیشته را می توان یکی از نخستین نویسندهان جامعه باور (سوسیالیست) آلمانی شمرد. اما از نظر سیاسی، وی از يك دیدگاه جهان-میته^{۲۲} آغاز کرد، اما سپس به ملت باوری آلمانی گرایید. برداشت وی در کتاب بنیاد حقوق طبیعی از ایده «خواست همگانی»

19. balanced economy

۲۰. پشتیبانی فیشته از يك دولت با نظام دادوستد «بسته» تنها به دلایل اقتصادی نبود، بلکه او نیز، همچون افلاطون، بر آن بود که آمیزش نامحدود با بیگانگان مانع از آن خواهد شد که شهروندان با آموزش و پرورش بر طبق اصول فلسفه راستین پرورش یابند.

21. Vernunftstaat

22. cosmopolitan

اینگونه بود که این ایده سرانجام به یگانگی همه خواستها (اراده‌ها)ی بشری در يك جامعه جهانی رهنمون خواهد شد. وی به ایجاد کنفدراسیونی از ملتها چشم داشت و چنین می‌اندیشید که نظام حقوق تنها هنگامی بر استی استوار خواهد شد که يك جامعه جهانگیر بر پا شود و این دید گسترده را کمابیش همیشه نگاه داشت. زیر آلمان وی همواره آن بود که تمامی بشریت را به آزادی معنوی برساند. اما سرانجام بدانجا رسید که ناپلئون به آرمانهای انقلاب فرانسه، که در جوانی شوری در وی برانگیخته بود، خیانت کرده است و آلمانیان برای رهبری بشر به سوی هدف آن انقلاب از فرانسویان شایسته‌ترند. سرانجام، مگر نه آنکه آلمانیان برای فهم اصول نظریه علم و روشنگری بشریت و فراز آوردن نمونه‌ای آموزنده از اینکه حقیقت نجات بخش چه‌ها می‌تواند کرد، از همه شایسته‌ترند؟ به عبارت دیگر، وی آلمان را دارای رسالتی فرهنگی می‌دانست و بر آن بود که این رسالت بدون یگانگی سیاسی ملت آلمان چنانکه باید به انجام نخواهد رسید. یگانگی فرهنگی و زبانی هم‌معناتند و یگانگی سیاسی آن ستون مهره‌هایی است که بی آن هیچ فرهنگی یگانگی و پایداری نخواهد داشت. ازینرو، فیشته چشم به تشکیل يك رایش^{۲۳} آلمانی داشت که به این چندپارگی ملت آلمان در میان چندین دولت پایان دهد. و امیدوار بود تار هبری پیدا شود که آلمانیان را در يك «دولت عقلانی» یگانه کند.

اگر در پرتو تاریخ آلمان در نیمه نخست سده بیستم به امیدها و آرزوهای فیشته بازپس نگریم، البته این امیدها و آرزوها نامیمون و بدشگون خواهد نمود. اما، چنانکه پیش از این اشارت کردیم، می‌باید شرایط تاریخی روزگار او را در نظر داشته باشیم. باری، باریك اندیشیهایی بیشتر در این باب را به خواننده می‌توان و انهاد.

فیشته

(۳)

۱. اندیشه های نخستینِ فیشته دربارهٔ دین

فیشته در ۱۷۹۰ یادداشت‌هایی یا گزین‌گویه‌هایی دربارهٔ دین و خدا باوریِ عقلی^۱ نوشت که بروشنی نشان‌دهندهٔ احساس کشاکشی میان دینداری سادهٔ مسیحی و فلسفهٔ نظری، و یا، به قول معروف، میان خدای دین و خدای فیلسوفان بود. «به نظر می‌رسد که دین مسیحی بیشتر برای دل‌طرح‌ریزی شده است تا برای فهم». دل‌در پی خدایی است که پاسخگوی دعا باشد و احساس رحم و محبت داشته باشد؛ و مسیحیت برآورندهٔ این نیاز است. اما فهم، که فیشته «خدا باوریِ عقلی»^۲ را نمایندهٔ آن می‌داند، مفهومی از يك وجود واجبِ دگرگونی‌ناپذیر را عرضه می‌دارد که علت غایی هر آن چیزی است که در جهان رخ می‌دهد. مسیحیت به ما تصویری از يك خدای انسانگونه عرضه می‌دارد و این تصویر با احساس دینی و نیازهای فوری آن بخوبی دمساز است. اما فلسفهٔ نظری به ما ایدهٔ يك علت نخستینِ دگرگونی‌ناپذیر را عرضه می‌دارد و نظامی از موجودات کرانمند را که اصلِ موجبیت^۳ بر آنها فرمانرواست. و این ایدهٔ فهم نیازهای دل را بر نمی‌آورد. اما البته این دو بایکدیگر سازگارند. بدین معنا که فلسفهٔ نظری را با اعتبارِ ذهنی دین کاری نیست و برای مسیحی دینداری که از فلسفه چیزی چندان نمی‌داند یا هیچ نمی‌داند، مسئله‌ای نیست. اما چه باید کرد آن کس را که دلش خواهان خدایی است انسانگونه اما در عین حال دارای چنان ذهنی است که گرایش ذاتی به باریک‌اندیشی فلسفی دارد؛ البته به آسانی می‌توان گفت که او می‌باید بر باریک‌اندیشی فلسفی حدی بگذارد؛ «اما اگر هم بخواهد آیا می‌تواند؟»

باری، باریک‌اندیشی فیشته بیشتر وی را به مفهومی کانتی از خدا و دین کشاند تا به خدا باوریِ عقلی که از آن روزگار پیش از کانت بود و در رسالهٔ در پی سنجشگری هرگونه وحی^۴ (۱۷۹۲)

1. Aphorismen über Religion und Deismus

2. deism

3. determinism

4. Versuch einer Kritik aller Offenbarung

کوشید که دیدگاه کانت را بیر و راند. بویژه میان «یزدانشناسی» (تئولوژی) و دین فرقی نهاد. ایده امکان وجود یک قانون اخلاقی ایمان به خدا را لازم می آورد، آنهم نه تنها در مقام قدرتی که بر طبیعت چیره است و می تواند فضیلت و شادکامی را بایکدیگر پیوند دهد، بلکه همچنین همچون تن آوردگی (تجسم) کامل آرمان اخلاقی، همچون وجود سرپا قدسی و خیر برین. اما همایی با گزاره هایی که درباره خدا پیش می کشند (مانند اینکه «خدا مقدس و دادگر است») همان چیزی نیست که دین نامیده می شود که «بر حسب معنای ریشه ای کلمه^۵ می باید چیزی باشد که ما را باز بسته می دارد، و برآستی ما را از هر بستگی دیگر سختتر باز بسته می دارد.» و این باز بستگی از پذیرش قانون عقلی اخلاقی همچون قانون خدا بر می آید، که فرمانمود اراده الهی شمرده می شود.

آشکار است که مراد فیشته آن نیست که اراده الهی درونه قانون اخلاقی را خودسرانه معین می کند، چنانکه بدون وحی نتوان از آن آگاهی یافت. و نیز پیشنهاد نمی کند که بجای مفهوم خودسالاری عقل عملی نزد کانت مفهوم دگر سالاری یا اخلاقیات دستور دهنده را بگذاریم. ازینرو، برای توجیه دیدگاه خود به ایده وجود یک شر بنیادی در بشر روی می آورد، یعنی، به ایده امکان ذاتی شر در بشر به سبب قدرت انگیزه طبیعی و شهوت، و به این ایده که به سبب این امکان ذاتی، علم بشر به قانون اخلاقی می تواند دچار ابهام شود. مفهوم خدا همچون قانونگذار اخلاق و فرمانبری از اراده سراسر قدسی خدا بشر را در اجرای قانون اخلاقی یاری می کند و افزون بر آن عنصر باز بستگی [به خدا] که ویژگیه دین است، عنصری دیگر را پایه گذاری می کند. بعلاوه، از آنجا که علم به خدا و قانون وی می تواند تیرگی پذیرد، اینکه خدا خود را در مقام قانونگذار اخلاقی تجلی بخشد، نیکو است اگر این کار ممکن باشد.

از این گفته چه بسا چنین بر آید که فیشته دارد از کانت پیشی می گیرد. اما فرق آندو بسیار کمتر از آنست که در نگاه نخست ممکن است به نظر آید. فیشته معلوم نمی کند که وحی را کجا باید یافت اما سنجه هایی کلی به دست می دهد تا نشان دهد که وحی کجا برآستی وحی است و کجا نیست. برای مثال، هر ادعای وحیی چه بسا وحی راستین نباشد اگر که خلاف قانون اخلاقی باشد. و هر ادعای وحیی اگر به نام تجلی اراده خداوند از دایره ایده قانون اخلاقی پافرا تر گذارد، وحی نیست. بنابراین، فیشته، در واقع، از حدود برداشت کانت از دین فرا تر نمی رود و آن مهری که بعدها به معتقدات جزمی مسیحی نشان می داد در این مرحله از اندیشه وی وجود ندارد.

البته، می توان با وضعگیری فیشته [در برابر مسئله وحی] به مخالفت برخاست و گفت برای آنکه بدانیم وحی برآستی وحی است یا نه نخست می باید قانون اخلاقی را شناخت. پس وحی

۵. اشاره است به ریشه لاتینی کلمه religion (= دین)، یعنی religio در زبان لاتینی، به معنای رشته پیوند میان خدا و انسان، احتمالاً از religare به معنای باز بستن. — م.

چیزی بر قانون اخلاقی نمی‌افزاید جز این ایده که قانون اخلاقی را می‌باید همچون تجلی ارادهٔ قدسی خداوند به اجرا گذاشت. البته، این عنصر افزوده همان چیزی است که ویژگی دین است. اما از مقدمات فیشته چنین بر می‌آید که دین چیزی جز کنار آمدن با ضعف بشری نیست. زیرا همانا ضعف بشری است که نیازمند نیر و گرفتن از مفهوم فرمانبری از قانونگذار الهی است. پس اگر فیشته آن آمادگی را نداشته باشد که ایدهٔ کانتی خودسالاری عقل عملی را رها کند و در عین حال خواهان نگاهداشت ایدهٔ دین و هواداری از آن باشد، می‌باید در برداشت خویش از خدا بازنگری کند. و چنانکه هم اکنون خواهیم دید، سیستم ایده باوری برین وی، دست کم در صورت نخستین خویش، برای او راهی جز این بازنگذاشت.

۲. خدا در نخستین نسخه نظریه علم

در نخستین باز نمود و شرح فیشته از نظریه علم چندان یادی از خدا نمی‌شود و در واقع نیز چندان جایی برای یاد از خدا نیست. زیرا سر و کار فیشته در آن کتاب با استنتاج یا بازسازی آگاهی از اصل نخستینی است که در ذات آگاهی جای دارد. چنانکه گذشت، من ناب وجودی در پس آگاهی نیست، بلکه کردوکاری است که در ذات آگاهی جای دارد و آن را بنیاد می‌گذارد. و آن درو نیافت (شهود) عقلی که من ناب از راه آن درک می‌شود یک دریافت عرفانی از الوهیت نیست، بلکه درک شهودی آن من ناب بنیادینی است که خود را همچون یک کردوکار^۶ یا کردار^۷ پدیدار می‌کند. پس اگر بر جنبه پدیدار شناسیک^۸ نظریه علم یاد دانش فیشته تکیه کنیم، هیچ دلیلی نداریم که من ناب او را خدا بدانیم، همچنانکه «من برین» کانت را نمی‌توانیم چنین بشماریم.

جنبه پدیدار شناسیک بر راستی تنها جنبه آن نیست. بر بنیاد حذف «شیء در ذات خود»^۹ و تبدیل فلسفه سنجشگرانه به ایده باوری، فیشته ناگزیر از آنست که به من ناب جایگاهی و کارکردی هستی شناسیک^{۱۰} دهد، یعنی جایگاه و کارکردی که کانت به من برین در مقام شرط منطقی یگانگی آگاهی نسبت نداده بود. اگر «شیء در ذات خود» از میان برداشته شود، وجود محسوس با تمام واقعیتی که از آن اوست، می‌باید از آن اصل غایی که در جانب ذهن (سوژه) قرار دارد، بر آید؛ یعنی، از من مطلق. اما واژه «مطلق» را می‌باید چنان فهمید که دلالت آن پیش از هر چیز به آن چیزی است که در بنیاد آگاهی جای دارد و استنتاج برین آگاهی بر آن بنیاد صورت می‌گیرد، نه آنکه دلالت به وجودی و رای تمامی آگاهی داشته باشد. فرض چنین وجودی در یک سیستم ایده باوری برین، به معنای رها کردن کوشش برای فرو کاستن وجود به اندیشه است.

البته، درست است که هر چه در برداشته‌های متافیزیکی نظریه من مطلق بیشتر شکافته شود،

6. activity 7. doing (Thun) 8. phenomenological 9. thing - in - itself

10. ontological

ناگزیر [این من] بیشتر خصلت خدایی به خود می گیرد، زیرا که سرانجام همچون کردوکار بیکرانی پدیدار می شود که در درون خویش جهان طبیعت و خودهای کرانمندرامی آفریند. اما از آنجا که فیشته پیش از هر چیز دست اندر کار تبدیل سیستم کانت به ایده باوری و استنتاج تجربه از «من برین» است، از او بر نمی آید که این من را خدا بشمارد. زیرا، همانگونه که کاربرد واژه «من» نشان می دهد، مفهوم من ناب یا برین یا مطلق آنچنان با آگاهی بشری درهم تافته است که چنین برداشتی ناگزیر سخت نابجا می نماید.

افزودن بر آن، واژه «خدا» نزد فیشته به معنای وجود خود آگاه شخص وار است. اما من مطلق وجودی خود آگاه نیست. آن کردوکاری که آگاهی را بنیاد می نهد و کوششی است در جهت خود آگاهی، خود نمی تواند آگاهانه باشد. پس، نمی توان من مطلق را با خدا یکی شمرد. افزون بر آن، ما هرگز نمی توانیم درباره مفهوم خدا بیندیشیم. مفهوم آگاهی در بردارنده جداگانگی^{۱۱} ذهن و عین، من و جز-من است. لازمه خود آگاهی فرانهادن جز-من است و این خود جداگانگی میان «من» در مقام ذهن (سوژه) و «من» در مقام عین (ابژه) را دربر دارد. اما ایده خدا ایده وجودی است که در آن چنین جداگانگی وجود ندارد و یکسره جدا از وجود یک جهان، بکمال به نور خویش روشن است. و ما نمی توانیم به چنین ایده ای بیندیشیم. البته، می توانیم از آن سخن گوئیم؛ اما نمی توان گفت که آن را درمی یابیم. زیرا همینکه برای اندیشیدن به آنچه گفتیم، بکوشیم، ناگزیر آن جداگانگیهایی را در کار می آوریم که به زبان [درباره ذات الاهی] انکار کرده بودیم. ایده وجود چنان ذهنی که هیچ چیزی رویاروی آن قرار نداشته باشد همان «ایده نیندیشیدن الی الوهیت است». باید یادآور شد که فیشته نمی گوید وجود خدا ناممکن است. هنگامی که ژان - پل سارتر می گوید که خود آگاهی ناگزیر در بردارنده جداگانگی [میان ذهن و عین] است و ایده وجود یک خود آگاهی بیکران که در آن ذهن و عین بی هیچ جداگانگی کاملاً با هم حضور^{۱۲} دارند، ایده ای است متناقض، اگر خدا باوری^{۱۳} را در بردارنده ایده ای بینگاریم که به گفته برخی متناقض است، سارتر می خواهد این ایده را دلیلی برای اثبات خدا ناباوری^{۱۴} بگیرد. اما فیشته پروا می کند از اینکه بگوید وجود خدا ناممکن است. به نظر می رسد که او امکان وجودی را که از مرز اندیشه و تصور بشر درگذرد، باز نگاه می دارد. باری، فیشته خود را خدا ناباور نمی شمارد. در عین حال، به آسانی می توان دریافت که چرا بر فیشته تهمت خدا ناباوری زده اند. و ما به آن جنجال نامدار که بر سر خدا ناباوری وی برپا شد، نگاهی خواهیم انداخت، جنجالی که فیلسوف را ناگزیر از آن کرد که کرسی فلسفه را در دانشگاه ینا ترک گوید.

۳. تهمت خدا ناباوری و پاسخ فیشته

فیشته در مقاله خویش در باب بنیان بلور ما به يك تقدير الاهى^{۱۵} (۱۷۹۸)، شرحی روشن از ایده خویش درباره خداداد. نخست به جهان از دیدگاه آگاهی عادی بنگریم که دیدگاه علم تجربی نیز هست. از این دیدگاه، یعنی از دیدگاه آگاهی تجربی، ما خود را باشنده در جهان، یا در کیهان، می یابیم، و ما با [نردبام] هیچ دلیل متافیزیکی در باب يك وجود زبر طبیعی^{۱۶} نمی توانیم از این جهان برتر رویم. «جهان هست، زیرا که هست؛ و همانست که هست، زیرا همانست که هست. از این دیدگاه ما از يك هستی مطلق می آغازیم، و این هستی مطلق همان جهان است: این دو مفهوم یکی هستند.» توضیح جهان همچون آفریده يك عقل الاهی، از دیدگاه علمی «یکسره بی معنا» است. جهان تمامیت خود-سامان بخشی^{۱۷} است که بنیاد همه پدیده هایی را که در آن رخ می دهد در خود دارد.

حال، به جهان از دیدگاه ایده باوری برین بنگریم. از این دیدگاه، جهان تنها همچون وجودی برای آگاهی و همچون فرمانده من ناب وجود دارد. در این صورت مسئله یافتن علتی برای جهان جدا از من، طرح نمی شود. بنابراین، نه از دیدگاه علمی می توانیم دلیلی برای وجود يك آفریننده الاهی برین بیاوریم نه از دیدگاه برین.

اما، دیدگاه سومینی نیز هست، و آن دیدگاه اخلاق است. و چون از این دیدگاه بنگریم، جهان را همچون «ماده محسوس برای (انجام) وظیفه» می بینیم که در آن «من» از آن يك نظم زبر حسی^{۱۸} اخلاقی است. این نظم اخلاقی همانا خداست. «نظم زنده و کوشای اخلاقی خود همان خداست. ما را به هیچ خدای دیگری نیاز نیست و هیچ خدای دیگری را تصور نتوانیم کرد.» «ایمان حقیقی همینست؛ این نظم اخلاقی همان وجود الاهی است... که بر بنیاد عمل درست بنا شده است.» سخن گفتن از خدا در مقام جوهر یا شخص یا همچون وجودی که با پیش نگرئی تقدیری خیر خواهانه را به اجرا می گذارد، بسی بی معناست. باور به تقدیر الاهی باور به آنست که عمل اخلاقی همواره پیامد نیک دارد و کردار بد هیچگاه پیامد نیک ندارد.

جای چندان شگفتی نیست اگر که این گفته ها سبب شد که به وی تهمت خدا ناباوری زنند، زیرا به نظر بسیاری از خوانندگان، خدا در نوشته های فیشته به يك آرمان اخلاقی فرو کاسته شده بود و این آن چیزی نیست که معمولاً خدا باوری نامیده می شود. زیرا خدا ناباورانی نیز هستند که آرمان اخلاقی دارند. این تهمت به فیشته بر خورنده بود و پاسخی کمابیش درازدربی داشت. پاسخ وی در چشم دشمنانش آن بدنامی را از وی نسترد، اما ما را با این کاری نیست، بلکه سر و کار ما با

15. On the Basis of our Belief in a Divine Providence

16. supernatural

17. self-

organizing

18. supersensible

گفته‌های خود اوست.

فیشته نخست بیان کرده است که نمی‌تواند خدا را شخص واربداند یا جوهر، زیرا شخصیت نزد او اساساً چیزی است که انمند و جوهر به معنای چیزی است گسترده در زمان و مکان یا چیزی مادی. در واقع، هیچیک از صفات چیزها یا موجودات را نمی‌توان بر خدا حمل کرد. «اگر به شیوهٔ ناب فلسفی سخن گوئیم، در باب خدا می‌توان گفت که: او یک موجود نیست، بلکه کردوکار ناب است و زندگی و اصل یک نظم جهانی زَبَر حسی».

آنگاه فیشته ادعا می‌کند که خرده‌گیران وی مراد او را از یک نظم اخلاقی جهانی درست در نیافته‌اند. آنان از سخن وی چنین برداشت کرده‌اند که خدا یک نظم دهندهٔ اخلاقی است به معنایی همانند نظمی که یک زن خانه‌دار به میز و صندلی و اشیاء دیگر افاق خود می‌دهد. اما آنچه بر استی مراد وی است آنست که خدا یک نظام بخشی کوشا است^{۱۹}، یک *ordo ordinans*، یک نظام اخلاقی زنده و کوشا است، نه یک *ordo ordinatus*، یا چیزی تنها ساختهٔ کوشش بشری. خدا یک نظام بخشی کوشا است، نه آنکه یک نظام^{۲۰}، نظامی ساختهٔ بشر باشد. و من که انمندی که او را کوشا بنا به وظیفه می‌دانیم، «عضوی از آن نظم جهانی زَبَر حسی» است.

درایدهٔ فیشته از خدا در مقام نظم جهانی اخلاقی شاید بتوانیم در آمیختگی دو خط فکری را ببینیم، و پیش از همه مفهوم یگانگی پویای همهٔ موجودات عقلانی را. فیشته در بنیان نظریهٔ فراگیر علم چندان فرصتی برای توجه به کثرت خودها نداشت، زیرا که سروکار وی بیش از هر چیز با استنتاج تجربیدی «تجربه» بود، به معنایی که گفتیم. اما در بنیان حق طبیعی، چنانکه دیدیم، بر ضرورت کثرت موجودات عقلانی تأکید می‌کند. «انسان تنها در میان انسانهاست که انسان می‌شود؛ و از آنجا که [انسان] چیزی جز انسان نمی‌تواند بود و اگر [انسان] انسان نمی‌بود به هیچ روی وجود نمی‌داشت، پس برای آنکه انسانی در میان باشد می‌باید جمع انسانها در میان باشد.» ازینرو، فیشته ناگزیر از آن بود که در اندیشهٔ پیوند میان انسانها باشد. در کتاب علم اخلاق سروکار وی نخست با قانون اخلاقی در ذات خود و در اخلاق شخصی بود؛ اما باور خود را به اینکه همهٔ موجودات عقلانی هدف اخلاقی مشترکی دارند، بیان داشت، و از قانون اخلاقی چنان سخن گفت که این قانون فرد را همچون وسیله یا ابزاری برای تحقق خویش در عالم محسوس به کار می‌برد. و از این برداشت به آسانی راه به این ایده از نظام اخلاقی جهان گشود که خود را در موجودات عقلانی و از راه آنان به انجام می‌رساند و آنان را در خویش یگانه می‌کند.

خط دوم اندیشهٔ فیشته برداشت وی از دین است که سخت اخلاقی است. زمانی که وی آن

رساله را نوشت که جنجالی درباره خدا ناباوری وی برپا کرد، بر سر آن بود که، مانند کانت پیش از وی، دین و اخلاق را همسنگ کند. دینداری راستین نه نماز خوانی که بجای آوردن وظیفه خویش است. البته، فیشته برای زندگی اخلاقی يك جنبه جداگانه دینی نیز می شناخت، یعنی بر آن بود که گذشته از آنچه از ظاهر کار ممکن است بر آید، بجای آوردن وظیفه خویش همواره پیامد نیک دارد، زیرا که بجای آوردن وظیفه پاره ای است از يك نظم اخلاقی که در کار تحقق بخشیدن به خویش است. اما، بر بنیاد برداشت اخلاقی فیشته از دین، ایمان به نظم اخلاقی جهانی، بطبع همان ایمان به خدا است، بویژه که وی بر پایه مقدماتی که نهاده بود نمی توانست خدا را هستی برین شخص وار بینگارد.

شرح روشنی از این برداشت اخلاقی از دین را در رساله ای می یابیم که به آن عنوان از يك دست نوشته خصوصی (۱۸۰۰) داده اند. فیشته تأکید می کند که جای مکان دین را باید در پیروی از قانون اخلاقی یافت و ایمان دینی عبارتست از ایمان به يك نظم اخلاقی. انسان در عمل، از يك دیدگاه طبیعی ناب و غیر اخلاقی، به نظم طبیعی تکیه دارد، یعنی بر دوام و یکسانی طبیعت؛ و در عمل اخلاقی به يك نظم زبر حسی که عمل وی در آن نقشی دارد و همین نقش ثمر بخشی اخلاقی آن را پایبندانی می کند. «هر گونه باور به هستی خدایی به همان اندازه که پا از این برداشت از نظم اخلاقی فراتر می گذارد، به همان اندازه پندار و خرافه است.»

البته از يك دیدگاه حق یکسره با آنانی بود که فیشته را خدا ناباور می شمردند، زیرا که وی از پذیرش خدا باوری به معنای همگانی آن سر بازمی زد. از سوی دیگر، دفاع پر خشم و خروش وی از خویش در برابر تهمت خدا ناباوری فهمیدنی است. زیرا که وی بر آن نیست که جز خودهای کرانمند و جهان محسوس چیزی وجود ندارد، بلکه، دست کم، همچون موضوعی برای ایمان عملی، يك نظم اخلاقی جهانی زبر حسی وجود دارد که خود را در بشر و از راه او به کمال می رساند.

۴. اراده بیکران در کتاب رسالت انسان

اگر نظم اخلاقی جهانی بر استی *ordo ordinans* يك نظم بخشی کوشای راستین باشد، البته می باید در عالم هستی جایگاهی داشته باشد و در کتاب رسالت انسان (۱۸۰۰) [این نظم اخلاقی] همچون اراده جاودانی و بیکران پدیدار می شود. «این اراده مرا به خود بازمی بندد و با خود یگانه می کند، همچنانکه مرا به تمامی باشندگان کرانمندی که همچون منند، بازمی بندد و با آنان یگانه می کند و میانگیر^{۲۱} ما همگی است.» او عقل بیکران است. اما عقل پویای زایا همانا

اراده است. فیشته آن را همچنین زندگی زیایا^{۲۲} می نامد.

اگر برخی از گفته های فیشته را به همان معنایی که از واژه هایش بر می آید، بگیریم، چه بسا از نظریه اراده بیکران وی برداشتی خدا باورانه داشته باشیم. او حتا از «اراده زنده و متعالی که هیچ نامی نمی پذیرد و در هیچ مفهومی نمی گنجد» سخن می گوید. اما همچنان بر آنست که خدا را شخص نمی توان شمرد زیرا که شخصیت چیزی است محدود و کرانمند. فرق کرانمند و بیکران در ماهیت است نه تنها در درجه. افزون بر آن، این فیلسوف بارها گفته است که دینداری راستین همانا به انجام رساندن رسالت اخلاقی خویش است. در عین حال، ایده بجای آوردن وظیفه برای به انجام رساندن رسالت اخلاقی خویش بی گمان در آمیخته با روحیه تسلیم و رضای مؤمنانه در برابر اراده الهی و توکل به آنست.

برای درک نقش کتاب رسالت انسان در پرورش فلسفه پسین فیشته فهم این نکته اساسی است که نظریه اراده بیکران در آن همچون امری ایمانی طرح شده است. در پیشگفتار این اثر کمابیش غریب و پرطمطراق اشاره شده است که این کتاب برای فیلسوفان حرفه ای نوشته نشده است و آن «من» را که در گفت و گوها سخن می راند نمی توان به سادگی همان نویسنده کتاب دانست. کتاب به سه بخش شده است که عنوانهای آن یکایک عبارتند از: شك، دانش، و ایمان. در بخش دوم، ایده باوری بدین معنا آمده است که نه تنها اشیاء بیرونی که نفس شخص نیز، تا آنجا که شخص می تواند ایده ای از آن داشته باشد، تنها نزد آگاهی وجود دارد و چنین نتیجه گرفته می شود که همه چیز به انگاره ها یا نقش ها^{۲۳} فرو کاسته می شود بی آنکه واقعیتی در میان بماند که نقشی از آن زده شود. «تمامی واقعیت به یک رؤیای شگفت بدل می شود بی آنکه زندگانی در میان باشد که رؤیایی از آن دیده شود، بی آنکه ذهنی در میان باشد که آن رؤیا را ببیند، بلکه به رؤیایی بدل می شود که خود رؤیایی است از خود. درونیافت (شهود) همانا رؤیاست؛ اندیشه — یعنی سرچشمه تمامی هستی و تمامی واقعیتی که من از خود می انگارم، سرچشمه تمام هستی من، قدرت من، غایت من — رؤیای آن رؤیاست.» به عبارت دیگر، ایده باوری ذهنی چیزها همه را به باز نمودها (صورت های ذهنی) فرو می کاهد بی آنکه چیزی در میان باشد که خود را باز نماید یا چیزی که باز نمودها را دریافت کند. زیرا من چون بخواهم آن خودی را دریابم که باز نمودها همه نزد آگاهی او وجود دارند، این خود ناگزیر در شمار یکی از همان باز نمودها در می آید. ازینرو، دانش، یعنی فلسفه ایده باوری، چیزی را پاینده نخواهد یافت، یعنی هستی در میان نخواهد یافت. اما ذهن نمی تواند در چنین وضعی فروماند و ایمان عملی یا اخلاقی، که بر آگاهی من از خویش همچون اراده اخلاقی فرمانگزار دستورهای اخلاقی بنا شده است، اراده بیکران را که بنیاد خود را کرانمند است تصدیق می کند و جهان را به تنها شیوه ای که می تواند بیافریند می آفریند، یعنی «در عقل کرانمند».

بدینسان، فیشته به ایده باوری وفادار می ماند، اما، در عین حال؛ به فراسوی «فلسفه من»^{۲۴} می رود تا آن اراده بیکران بنیادین و همه گیر را بن انگاره^{۲۵} خویش قرار دهد، و با این بن انگاره، با اصطلاح فضای فلسفه آغازین اوسخت دگرگون می شود. اما مرادم این نیست که دو بخش فلسفه او هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند. زیرا نظریه اراده را می توان دراستنتاج عملی آگاهی در نظریه علم اصلی نهفته انگاشت. در عین حال، [در این مرحله] «من» از پیشگاه پس می نشیند و يك واقعیت بیکران، که دیگر نام من مطلق به خود نمی گیرد، جای آن را می گیرد. «تنها عقل است که هست؛ همان بیکران در ذات خویش، کرانمند در آن و از راه آن است که هست. او تنها در ذهن ما است که يك جهان می آفریند، دست کم اینکه به برکت او و از راه او است که ما جهان را از هم می گشاییم، یعنی از راه ندای وظیفه، از راه احساسهای هماهنگ، از راه درونیافت (شهود) و قانونهای اندیشه.»

چنانکه پیش ازین گفتیم، این ایده باوری وحدت وجودی پویا نزد فیشته امری است از آن ایمان عملی نه دانش. ما برای آنکه رسالتهای اخلاقی خود را چنانکه باید به انجام رسانیم نیازمند ایمان به يك نظم اخلاقی زنده و کوشاییم که تنها می توان نام عقل پویای بیکران بر آن نهاد، یعنی اراده بیکران. این همان هستی راستین یگانه است در پس سپهر باز نمودها، که آن سپهر را از راه خودهای کرانمندی که خود همچنان [در شمار] نمایانگر یهای اراده بیکرانند، می آفریند و پایدار می دارد. بخش بزرگی از پرورش فلسفه پسین فیشته در بند نیاز به اندیشیدن درباره این مفهوم از وجود مطلق و دادن صورت فلسفی به آن است. این فلسفه در رسالت انسان در قلمرو ایمان اخلاقی می ماند.

۵. گسترش فلسفه وجود (۱۸۰۱-۱۸۰۵)

فیشته در کتاب توضیح نظریه علم^{۲۶} که در ۱۸۰۱ تألیف کرد، به روشنی می گوید: «هر دانشی وجود خویش را پیشاپیش بدیهی می انگارد»، زیرا دانش «وجودی است برای خویش»^{۲۷} و در خویش^{۲۸}، راه بردن (وجود است) در خویش» و بدینسان فرانمود آزادی است. ازینرو، دانش مطلق وجود مطلق را پیش انگاره خویش قرار می دهد: دانش مطلق همانا راه بردن وجود مطلق است در خویش.

اینجا شاهد زیر و زبر شدن وضعی هستیم که فیشته در نخستین صورت نظریه دانش خویش به خود گرفته بود. در آغاز وی بر آن بود که تمامی وجود، وجود نزد آگاهی است. ازینرو، برای وی

امكان نداشت كه ایده يك وجودِ الاهى مطلق در پس یا فراسوى آگاهى را باور داشته باشد. زیرا تصورِ چنین وجودى آن را مشروط و وابسته مى كرد. به عبارت دیگر، ایده وجود مطلق برای او متناقض بود. اما، اکنون وی پیشینگی وجود را تصدیق مى کند. وجود مطلق در دانش مطلق «برای خویش» هستی مى یابد. ازینرو، دانش مطلق مى باید وجود مطلق را پیش انگاره خویش قرار دهد. و این وجود مطلق همان وجود الاهى است.

البته، از اینها چنین بر نمى آید كه وجود مطلق برای فیثته يك خدای شخص واراست. وجود «در خود راه مى برد»، در دانش بشرى از واقعیت، دانایی یا آگاهی مى یابد و از آن راه به خود. به عبارت دیگر، وجود مطلق خود را در تمامی موجودات عقلانی کرانمند فرامى نماید و تمامی آنان را در خود دارد و دانش آنان از وجود، همانا دانش وجود است از خویش. در عین حال، فیثته تأکید مى کند كه ذهن کرانمند هرگز توانایی فهم یا درك وجود مطلق را به تمامی ندارد. بدین معنا خدا از ذهن بشر بر مى گذرد.

آشکار است كه اینجا دشواریهایی در کار است. از سویی گفته مى شود كه وجود مطلق از راه دانش مطلق در خویش راه مى برد. از سوى دیگر به نظر مى رسد كه امکان دانش مطلق نفى مى شود. بنابر این، اگر خدا باورى مسیحى را كنار نهیم كه بر حسب آن خدا مستقل از روح بشرى از دانش كامل به خویش بهره مند است، چنین به نظر مى رسد كه فیثته منطقاً مى باید مفهوم هگلی دانش فلسفى را برگزیند كه [به گفته هگل] در بطن ماهیت [وجود] مطلق راه مى برد و همانا دانش مطلق مطلق است به خویش. اما، در واقع، فیثته چنین نمى كند، بلكه به انجام كار بر آن است كه وجود مطلق در ذات خویش از دسترس ذهن بشر بدور است. ما انگاره ها و تصویرها را مى شناسیم نه واقعیت را چنانكه هست.

فیثته در سخنرانیهایی كه در ۱۸۰۴ درباره نظریه علم كرد بر ایده وجود مطلق همچون نور تكيه كرد،^{۲۹} ایده ای كه به افلاطون و سنت افلاطونی در متافیزيك باز مى گردد. مى گوید كه این نور زنده در پرتو افشانی خویش خود را به وجود و اندیشه^{۳۰} تقسیم مى كند. اما فیثته با فشارى مى كند كه اندیشه مفهومی هرگز نمى تواند وجود مطلق را چنانكه هست دریابد، چرا كه دریافتنى نیست. و همین درك ناپذیری همانا «نفی مفهوم»^{۳۱} است. چه بسا چشم داشته باشیم كه فیثته چنین نتیجه گیرى كند كه ذهن بشرى تنها از راه نفی (یا سلب) به مطلق راه مى برد. اما در واقع، وی بسیار گفته های مثبت (ایجابی) دارد، و برای مثال، به ما مى گوید كه وجود و زندگی و هستنده^{۳۲}

۲۹. از این ایده در همان نظریه علم سال ۱۸۰۱ یاد شده بود.

یگانه اند. تنها با نمودار شدن و پرتوافشانی آن [یگانگی] است که تقسیم درکار می آید. در کتاب سرشت دانشور (۱۸۰۶)، که متن درس - گفتارهای اودرارلانگن^{۳۳} در ۱۸۰۵ است، دیگر بار می گوید که وجودِ الهی یکتا همانا زندگی است و این زندگی خود دگرگونی ناپذیر و جاودانه است، اما خود را از راه زمان در زندگی نوع بشر برونی می کند، «زندگانی بی پایان در کار پرورش خویش که همواره در بستر بی پایانی از زمان به سوی تحقق [صورت] عالیتری از خویش فرایش می رود». به عبارت دیگر، این زندگی برونی خدا به سوی تحقق آرمانی فرایش می رود که، به زبان انسانگونه انگاری^{۳۴} [یا اهل تشبیه] می توان آن را همچون «ایده و تصور بنیادی خدا در کار آفرینش جهان، نقشه خدا برای جهان و مقصود وی از آن» وصف کرد. بدین معنا آن ایده الهی «بنیاد مطلق و غایی همه نموده‌ها» است.

۶. نظریه دین

فیشته در کتاب رهنمود به زندگانی رستگاران یا آموزه دین (۱۸۰۶) گسترده تر به این اندیشه‌ها پرداخت. این کتاب در بردارنده سلسله سخنرانیهای وی در برلین است. خدا وجود مطلق است و چون چنین بگوئیم، گفته ایم که خدا زندگی بیکران است. زیرا «وجود و زندگی يك چیزند». این زندگی در ذات خویش یکتا و بخش ناپذیر و دگرگونی ناپذیر است، اما از خود بدر می آید و بیرون از خویش خود را می نمایاند و تنها راه او برای این کار آگاهی است، که آگاهی همانا هستی [= برون ایستی^{۳۵} یا از خود بدرآمدگی] خدا است. «وجود، [از خود] برون می ایستد^{۳۶} و برون-ایستی وجود همانا آگاهی یا باریک اندیشی است». در این تجلی بیرونی است که جداگانگی یا تقسیم پذیری پدید می آید. زیرا که آگاهی در بردارنده رابطه ذهن - عین است.

ذهنی که اینجا مطرح است البته ذهن محدود یا کرانمند، یعنی روح انسانی، است. اما عین چیست؟ عین البته وجود است. زیرا آگاهی، یعنی وجود [= برون ایستی]^{۳۷} الهی، آگاهی از وجود است. اما وجود در ذات خویش، یعنی زندگی بیکران بی میانجی، در دایره ذهن بشری نمی گنجد. پس موضوع (اُبژه) آگاهی می باید انگاره یا تصویر یا نقش^{۳۸} مطلق باشد. و این همان جهان است. «این آگاهی چه در بردارد؟ گمان می کنم که شما همه چنین پاسخ خواهید داد: جهان نه هیچ چیز جز جهان... در آگاهی زندگانی الهی ناگزیر به جهانی پایدار بدل می شود.» به عبارت دیگر، وجود به صورت جهان نزد آگاهی عینیت می یابد.

اگر چه فیشته پافشاری می کند که مطلق از دسترس ذهن بشری بیرون است، اما از آن بسیار

33. Erlangen

34. anthropomorphism

35. ex - istence (Dasein)

36. ex - ists (ist da)

37. Dasein

38. schema

سخن می گوید. و اگر چه روح کرانمند نمی تواند زندگی بیکران را چنانکه در ذات خویش هست بشناسد، دست کم می تواند بداند که جهان آگاهی انگاره یا نقشی از مطلق است. پس دو صورت اصلی از زندگی در برابر انسان گشوده است. انسان می تواند خود را در زندگی ظاهری^{۳۹} غوطه ور کند، یعنی در صورت کرانمند و دگرگونی پذیر زندگی، یعنی زندگانی که جهت آن بر آوردن خواسته های طبیعی است. اما روح انسانی به سبب یگانگی با زندگانی بیکران الهی هرگز نمی تواند بادل بستن به کرانمند و محسوس کامر و اشود. در واقع، آن جست و جوی بی پایان در پی سرچشمه های کرانمند کامر وایی یکی پس از دیگری، نشان می دهد که شوق به بیکران و جاودانه که «درونترین ریشه تمامی هستی کرانمند است» زندگی ظاهری را نیز هشیاری می بخشد و رهبری می کند. پس انسان می تواند به ساحت زندگانی حقیقی^{۴۰} بر شود که ویژگی آن عشق به خدا است. زیرا عشق، به گفته فیشته، دل زندگی است.

اگر بپرسند که این زندگانی حقیقی بدرستی چگونه چیزی است، فیشته باز هم به زبان اخلاق پاسخ می گوید. یعنی اینکه زندگانی حقیقی پیش از هر چیز همانا به انجام رساندن رسالت اخلاقی است که انسان بر عهده دارد، زیرا از این راه است که انسان از بندگی جهان محسوس آزاد می شود و در آن از پی هدفهای آرمانی می کوشد. آنگاه، آن فضای آکنده از روحیه اخلاقی که بر شرعهای نخستین فیشته از دین فرمانروا بود، رفته-رفته ناپدید می شود یا روبه کاهش می گذارد. دیدگاه دینی را نمی توان به سادگی با دیدگاه اخلاقی یکی انگاشت. زیرا دیدگاه دینی دربردارنده این باور بنیادی است که تنها خداست که هست، که خدا همانا یکتا-حقیقت راستین است. البته، خدا آنچنانکه در ذات خویش هست بر ذهن کرانمند پوشیده است. اما اهل دین آگاه است که زندگانی بیکران الهی در ذات وی جای دارد، و رسالت اخلاقی وی نزد وی رسالت الهی است. وی در تحقق بخشیدن به آرمانها و ارزشها از راه عمل^{۴۱}، انگاره یا نقش زندگانی الهی را می بیند. اگر چه کتاب آموزه دین آکنده از حال و هوای دینی است، اما در آن گرایش نمایانی به آن هست که دیدگاه دینی را فرودست دیدگاه فلسفی قرار دهد. بدینسان، به نظر فیشته، اگر چه دیدگاه دینی ایمان به مطلق را دربردارد و آن را بنیاد تمامی بسانگی (کثرت) و هستی کرانمند می انگارد، فلسفه این ایمان را به دانش بدل می کند. و بنا به این نگرش است که فیشته می کوشد تا نشان دهد که باورهای جزمی (دگم های) مسیحی با دستگاه فلسفی وی یکی است. بی گمان، این کوشش را

39. das Scheinleben 40. das wahrhaftige Leben

۴۱. در ساحت آنچه فیشته اخلاق والا تر می نامد، انسان آفریننده است و در پی تحقق ارزشهای آرمانی می کوشد. در این ساحت انسان بخلاف ساحت اخلاقی فرو دین، تنها به انجام وظایف پیایی مربوط به وضع زندگیش خرسند نیست، بلکه از راه دین ایمان به خدا، خدایی که حقیقت یگانه به شمار است، و احساسی از رسالت الهی بر آن افزوده می شود و زندگانی در ساحت اخلاقی والا تر فرامودی از آن زندگانی الهی بیکران یگانه بشمار می آید.

می توان نشانی از همدلی فزاینده با یزدانشناسی (تئولوژی) مسیحی شمرد؛ اما همچنین می توان آن را کوششی برای «اسطوره زدایی»^{۴۲} شمرد. برای مثال، فیشته در گفتار ششم از کتاب آموزه دین به پیشگفتار انجیل یوحنا اشاره می کند و استدلال می کند که نظریه «کلمه» الهی چون به زبان فلسفی واگردانده شود همان نظریه وی درباره هستی [= برون ایستی یا از خود بدرآمدگی]^{۴۳} الهی است. و این گفته یوحنا که همه چیز در «کلمه» و از راه آن آفریده شده است، از دیدگاه فلسفه نظری، بدان معنا است که جهان و هر چه در آنست تنها در سپهر آگاهی در مقام برون ایستی [وجود] مطلق است که هست.

باری، با گسترش فلسفه وجود، فهم فیشته از دین نیز گسترش می یابد. کردوکار اخلاقی از دیدگاه دینی عبارتست از عشق به خدا و به انجام رساندن خواست او با ایمان و توکل به خدا پیگیری می شود. ما تنها در خدا، در زندگانی بیکران، و از راه اوست که هستیم و این احساس یگانگی برای زندگی دینی یا زندگی خجسته^{۴۴} چیزی است اساسی.

۷. نوشته های پسین

رهنمود به زندگی رستگاران سلسله ای از گفتارهای همه فهم است، بدین معنا که برای فیلسوفان حرفه ای نوشته نشده و هدف فیشته از این گفتارها تعالی اخلاقی و دینی نبوشندگان خویش است، و همچنین آسوده خاطر کردن آنها از این که فلسفه او اختلافی با دین مسیح ندارد. اما نظریه های اساسی آن در نوشته های پسین فیشته پرداخته شده است که مراد از آنها تنها تعالی اخلاقی و دینی نیست. بدینسان در واقعیات آگاهی (۱۸۱۰) می بینیم که می گوید: «دانش بی گمان تنها آگاهی دانش از وجود خویش نیست... [بلکه] دانش به وجودی است، یعنی دانش به یکتا وجودی که براستی هست، یعنی خدا.» اما این موضوع (ابژه) دانش به خودی خود دریافت نمی شود؛ بلکه به صورت های گوناگون دانش بخش می شود، و «فلسفه یا نظریه علم همانا برهانی کردن ضرورت [عقلی] این صورتهاست.» همینگونه در خطوط کلی نظریه علم^{۴۵} (۱۸۱۰) می خوانیم که «تنها يك وجود است که هستی آن یکسره از خویش است، و آن خداست... و نه در درون او وجود تازه ای پدید تواند آمد نه در بیرون او.» تنها چیزی که می تواند بیرون از خدا باشد نقش یا تصویر وجود است که «همانا وجود خداست بیرون از وجود او»، یعنی برونهشت خویش^{۴۶} است در آگاهی. بنابراین، تمامی کردوکار زایی که در نظریه علم بازسازی یا استنتاج می شود همانا طرح ریزی یا تصویر کشی از خداست، یعنی از برونهشت خود به خود زندگانی الهی.

در نظام اخلاقیات^{۴۷} (۱۸۱۲) می بینیم که فیشته می گوید: از دیدگاه علمی جهان نخستین است و مفهوم بازتاب یا تصویری دومین [از آن] اما، از دیدگاه اخلاقی مفهوم^{۴۸} نخستین است. در واقع، «مفهوم بنیاد جهان یا وجود است.» و این گفته، اگر از متن خود جدا شود، به نظر می رسد با آن نظریه ای که درباره اش سخن گفتیم، یعنی اینکه وجود نخستین است، در تناقض باشد. اما فیشته شرح می دهد که «گزاره مورد نظر را، یعنی اینکه مفهوم بنیان وجود است، می توان اینگونه بیان کرد: عقل یا مفهوم عملی است.» و آنگاه می گوید که اگرچه مفهوم یا عقل در واقع تصویری باشد از وجودی والا تر، یعنی تصویری است از خدا، «علم اخلاق نمی تواند و نمی باید درین باب چیزی بداند... علم اخلاق نمی باید چیزی از خدا بداند، بلکه همان مفهوم را می باید مطلق انگارد.» به عبارت دیگر، نظریه وجود مطلق، چنانکه در نظریه علم شرح شده است، از قلمرو علم اخلاق برمی گذرد چرا که سر و کار علم اخلاق با مفهوم است در مقام علت، در مقام ایده یا ایده آل تحقق بخشنده خویش.

۸. گزارشهای توضیحی و انتقادی در باب فلسفه وجود فیشته

گاهی فلسفه پسین فیشته را چنان باز نموده اند که گویی از همه جهت دستگاه فکری تازه ای است و گسستی است از فلسفه من پیشینش. اما فیشته خود بر آن بود که چنین چیزی نیست. به نظر وی فلسفه وجود بجای آنکه گسستی از اندیشه پیشین وی باشد گسترش آن است. اگر، چنانکه پیشینه خرده گیران وی گفته اند، مقصود وی در اصل آن می بود که جهان آفریده خود را نامند است، نظریه پسین وی درباره وجود مطلق به معنای زیر و زبر شدن دیدگاه وی می بود. اما مقصود وی هرگز چنین چیزی نبود. ذهن (سوژه) کرانمند و موضوع (ابژه) آن، یعنی دو قطب آگاهی، همواره برای او فرانمودی از یک اصل نامحدود یا بیکران بوده است. و نظریه پسین وی در باب سپهر آگاهی همچون برون ایستی یا از خود بدرآمدگی زندگانی یا وجود بیکران گسترشی است از اندیشه پیشین وی نه آنکه با آن ناساز باشد. به عبارت دیگر، فلسفه وجود کاما، کننده نظریه علم است نه جانشین آن.

در واقع، این نکته ای است در خور بحث که فیشته اگر نمی خواست پشتیبان نوعی ایده باوری ذهنی^{۴۹} باشد، که گریز از پیامدهای خود باورانه^{۵۰} آن دشوار است، سرانجام ناگزیر از آن بود که آن مرزهای نخستین را که خود نهاده است در نورد و به فراسوی آگاهی رود و بنیاد آن را در وجود مطلق بیابد. افزون بر این، وی آشکارا بر آن بود که من مطلق، همانگونه که از رابطه عین-ذهن، که خود بنیادگذار آنست، برمی گذرد، می باید همانستی^{۵۱} عینیت (ابژکتیویته) و ذهنیت

47. System of Ethics

48. Concept

49. subjective idealism

50. solipsistic

51. identity

(سو بژکتیویته) نیز باشد. پس شگفت نیست اگر که وی هر چه وجه متافیزیکی فلسفه خود را بیشتر کمال می بخشد از واژه «من»، در مقام اصطلاحی برای بیان اصل غایی [آگاهی]، دست می بردارد. زیرا که این واژه با ایده ذهن (در برابر عین) بسیار همعنان است. [پس] بدین معنا فلسفه پسین وی بسط اندیشه نخستین او است.

در عین حال، این نیز نکته ای است بحث انگیز که فلسفه وجود چنان با نظریه علم سرهم بندی شده که این دو برآستی با یکدیگر همساز نیستند. چنانکه از نظریه علم بر می آید، جهان تنها نزد آگاهی وجود دارد. و این نظر در واقع بر مقدمه ای نهاده شده است که بنا بر آن وجود می باید به اندیشه یا آگاهی فروکاسته شود. اما فلسفه فیشته در باب وجود مطلق آشکارا پیشینگی منطقی وجود بر اندیشه را در بر دارد. البته، فیشته در فلسفه پسین خویش این نظر پیشین را انکار نمی کند که جهان تنها در سپهر آگاهی است که واقعیت دارد. بعکس، بار دیگر آن را تأیید می کند، اما کاری که این بار می کند آنست که تمامی سپهر آگاهی را بر ونهشتگی^{۵۲} وجود مطلق در [درون] خویش تصویر می کند. اما فهم این ایده بر ونهشتگی بسیار دشوار است. اگر این گفته را جدی بگیریم که وجود مطلق جاودانه یکتا است و دیگر گونی نپذیر می ماند، نمی توانیم مراد فیشته را آن بدانیم که وجود [از خویش] آگاه می شود. اگر سپهر آگاهی يك اندیشه جاودانه الهی است، و اگر که این سپهر همانا خود آگاهی الهی است که جاودانه از خدا سر چشمه می گیرد همانگونه که «عقل»^{۵۳} افلوپینی جاودانه از احد فیضان می کند، در نتیجه همواره می باید يك روح انسانی در کار بوده باشد.

البته فیشته می تواند وجود مطلق را کردوکاریکرانی انگارد که از راه روح انسانی و در آن به سوی خود آگاهی در جنبش است. اما آنگاه این تصور بدیهی می بود که زندگانی بیکران خود را، همچون شرط ضروری برای زندگانی روح انسانی، بی میانجی در طبیعت عینی فرا بنمایاند. به عبارت دیگر، فرارفتن در جهت ایده باوری مطلق هگل بدیهی بود. اما برای چنین حرکتی می بایست در نظریه علم تغییری بیش از آن داده شود که فیشته آمادگیش را داشت. او در واقع می گوید که این همان زندگانی یکتا است که جهان مادی را «درون بینی می کند» نه فرد [انسانی] در مقام فرد. اما در پایان بدانجامی رسد که جهان در مقام انگاره یا نقش خدا تنها در سپهر آگاهی است که واقعیت دارد. و از آنجا که وجود مطلق [در ذات خویش] از خویش آگاه نیست این آگاهی تنها آگاهی انسانی تواند بود. تا این عنصر ایده باوری ذهنی رها نشود راه به سوی ایده باوری مطلق هگل گشوده نخواهد شد.

امکان دیگری نیز هست، یعنی اینکه وجود مطلق را جاودانه خود آگاه انگاریم. اما در پیش گرفتن راه خدا باوری سنتی برای فیشته کاری آسان نیست. زیرا ایده وی درین باره که

خود آگاهی در اساس در بر دارنده چه چیزی است [یعنی رویارویی ذهن و عین]، وی را از نسبت دادن آن به یکتا بازمی دارد. پس آگاهی می باید خود از چیزی دیگر سرچشمه گرفته باشد، و آن آگاهی انسانی است. اما جز خدا وجودی در کار نتواند بود. پس آگاهی انسانی می باید به يك معنا همان آگاهی مطلق از خویش باشد. اما به چه معنا؟ به گمان من پاسخ روشنی دریافت نمی کنیم و علت آن اینست که فلسفهٔ پسین فیشته در باب وجود را نمی توان به آسانی بر سر نظریه علم نشانند و برای این کار بازنگریهایی بسی بیش از این [در آن] ضروری است.

[با این خواسته] می توان به مخالفت برخاست و گفت که طلب بازنگری در فلسفهٔ فیشته [برای راندن آن] در جهت ایده باوری مطلق هگل یا در جهت خدا باوری نادیده گرفتن خصلت ذاتی آنست. و این گفته به يك معنا درست است. زیرا فیشته بینش اخلاقی ویژه ای از حقیقت دارد که در این چند فصل بدان پرداختیم. دیدیم که ارادهٔ بیکران خود را در خودهای کرانمند فرامی نمایاند که طبیعت صحنه و ماده ای است برای به انجام رساندن رسالتهای اخلاقی گوناگون آنان. و دیدیم که این رسالتهای در جهت تحقق يك نظم اخلاقی جهانی به یکدیگر می گرایند، نظمی که غایت ارادهٔ بیکران است. عظمت این بینش از واقعیت یا عظمت ایده باوری اخلاقی پویای فیشته در کلیات آن چیزی نیست که انکار توان کرد، اما فیشته فلسفهٔ خود را نه همچون اثری شاعرانه یا بینشی اثر گذار در عواطف ما، بلکه همچون حقیقت واقع عرضه می کند. پس سنجشگری نظریه های وی بجاست. سرانجام آنکه، آنچه مخالفت برانگیخته نه آن بینشی است که تحقق يك آرمان جهانی یا يك نظم اخلاقی جهانی را می جوید. این بینش چه بسا ارزشی همیشگی داشته باشد و می تواند اصلاح کنندهٔ آن برداشتی از واقعیت باشد که تنها بر علم تجربی تکیه می زند. بی گمان می توان از فیشته انگیزش و الهام گرفت. اما برای بهره مند شدن از وی می باید بخشی بزرگ از چارچوب نظری بینش او را دور انداخت.

گفتیم که فیشته نمی توانست در راه خدا باوری سنتی گام بردارد. اما برخی از نویسندگان بر آنند که فلسفهٔ پسین وی در واقع صورتی از خدا باوری است و در دفاع از این نکته به برخی از گفته های وی روی می کنند که حکایت از باورهای استوار این فیلسوف دارند نه آنکه سخنان حساب شده ای باشند برای خوش کردن دل خوانندگان یا شنوندگان سخت ایمانتر. برای مثال، فیشته همواره بر آنست که وجود مطلق دگرگونی ناپذیر است و یکتای ایستای بی جان بلکه سرشار از زندگانی بیکران است. البته، آفرینش کاری است خود به خود و به همین معنا آزادانه، اما آفرینش هیچ دگرگونی در خدا پدید نمی آورد. فیشته اگر چه بسا هنگام زبان مسیحیت را به کار می گیرد و از خدا با ضمیر «او» سخن می گوید، اما از نسبت دادن شخصیت به خدا سر باز می زند، زیرا که وی شخصیت را ناگزیر کرانمند می بیند و نمی تواند آن را به وجود بیکران نسبت دهد. اما این بدان معنا نیست که وی خدا را فرد دستر از شخص می بیند. خدا فرد دستر از شخص است نه آنکه شخص باشد. به زبان فلسفهٔ مدرسی

(اسکولاستیک)، نزد فیشته مفهوم قیاسی^{۵۴} [یا تشبیهی] شخصیت وجود ندارد و به همین دلیل نمی تواند زبان خدا باورانه به کار برد. در عین حال، مفهوم وجود مطلق که از سپهر جداگانگیها برمی گذرد - زیرا که جداگانگیها بضرورت در میان هستان کرانمند وجود دارد - حرکتی است آشکار در جهت خدا باوری. دیگر در تصویر فیشته از حقیقت، من در مرکز قرار ندارد، بلکه جای خود را به زندگانی بیکران می دهد که به خودی خود از هر گونه دگرگونی یا گسستگی در درون خویش بری است.

این مطلب تا اینجا هیچ عیبی ندارد. و درست است که فیشته از نسبت دادن شخصیت به خدا از آنرو سر بازمی زند که شخصیت نزد او دارای محدودیت است. خدا از سپهر شخصیت برمی گذرد نه آنکه بدان دسترس نداشته باشد. اما همین نبوده هر گونه ایده قیاسی [یا تشبیهی] است که اندیشه فیشته را سخت تیره و تاری می کند. خدا وجود بیکران است. پس هیچ وجودی جز خدا در میان نتواند بود، زیرا اگر چنان وجودی در میان باشد خدا دیگر بیکران نتواند بود. مطلق همانا یکتا - وجود است. این جهت از اندیشه آشکارا راه به وحدت وجود می برد. در عین حال، فیشته همواره بر آنست که سپهر آگاهی با جدا کردن من کرانمند و جهان از یکدیگر، به يك معنا بیرون از خدا است. اما به کدام معنا؟ البته برای فیشته آسان است که بگوید جدایی میان وجود الاهی و بیرون ایستی^{۵۵} [یا از خود بدر آمدگی] الاهی تنها نزد آگاهی است که پدید می آید. اما پرسشی که خود به خود پیش می آید آنست که خودهای کرانمند آیا وجودی دارند یا نه؟ اگر وجودی نداشته باشند به یگانه انگاری^{۵۶} می رسیم؛ و آنگاه نمی توانیم گفت که آگاهی، با جداگانگیهایی که با خود می آورد، چگونه پدید می آید. باری، اگر خودهای کرانمند وجودی داشته باشند، چگونه می توانیم این گفته را با آن گفته آشتی دهیم که یکتا - وجود خداست مگر اینکه به يك نظریه قیاسی [یا تشبیهی] روی آوریم. فیشته می خواهد این هر دو را با هم داشته باشد. یعنی، هم می خواهد بگوید که سپهر آگاهی، با جداگانگی که میان خود کرانمند و موضوع شناخت (ابژه) آن می نهد، بیرون از خداست و هم اینکه خدا یکتا - وجود است. ازینرو، وضع وی در میان خدا باوری و وحدت وجود ناگزیر گنگ می ماند. البته، باید گفت که گسترش فلسفه وجود نزد فیشته به اندیشه وی همانندی بیش از آن با خدا باوری بخشید که نوشته های نخستین وی حکایت از آن داشت. اما به گمان من اگر از اهل قلم و کسانی که فیشته را به سبب روش باریک اندیشی برین^{۵۷} یا به سبب آرمانخواهی اخلاقی^{۵۸} وی می ستایند کار تفسیر فلسفه پسین وی را بدانجا بکشانند که آن را بیان روشنی از خدا باوری بدانند، از آنچه تاریخ گواهی می دهد پافرا تر نهاده اند.

سر انجام، اگر بیرسند که آیا فیشته در فلسفه وجود خویش ایده باوری را رها می کند، پاسخ آن

خود از آنچه تاکنون گفته شد آشکار است. فیشته نظریه علم را انکار نمی کند و بدین معنا به ایده باوری وفادار می ماند و هنگامی که می گوید این زندگانی یکتا است، نه ذهن فردی، که جهان مادی را «درونیافت» (شهود) می کند (و بدینسان آن را پدید می آورد) آشکار است که وی در جهت این واقعیت است که جهان مادی بر ذهن کرانمند همچون چیزی فراداده، همچون موضوعی (ابژه ای) پیشاپیش ترکیب یافته، پدیدار می شود. اما وی از همان آغاز آوازه در داده بود که این آن واقعیت بنیادینی است که ایده باوری می باید آن را شرح کند نه آنکه انکار کند. در عین حال، تصدیق پیشینگی وجود و برآمدگی آگاهی و دانش از آن، دوری گزیدن از ایده باوری است. ازینرو، تا آنجا که این تصدیق به خودی خود از درون اندیشه وی بر می آید، می توانیم گفت که ایده باوری در اندیشه فیشته گرایش به برگزشتن از خویش دارد. اما نمی توان گفت که این فیلسوف هرگز آشکارا و روشن از ایده باوری گسسته است. باری، اگر چه در روزگاران اخیر گرایش بدانست که بر اندیشه پسین فیشته تکیه کنند، احساس ما آنست که آنچه در بینش وی از حقیقت گیر است، دستگاه ایده باوری اخلاقی اوست نه آن گفته های تیره و تار درباره وجود مطلق و از خود به درآمدگی^{۵۹} خدا.

شلینگ (۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

فریدریش ویلهلم یوزف فن شلینگ^۱، فرزند یک کشیش دانشور لوتری، در ۱۷۷۵ در لئونبرگ^۲ در وورتمبرگ^۳ زاده شد. از آنجا که نوجوانی زودرس بود، وی را در پانزده سالگی در «بنیاد یزدانشناسی (الاهیات) پروتستان» در دانشگاه توبینگن پذیرفتند و آنجا بود که با هگل و هولدرلین، که هر دو پنج سال از وی سالمندتر بودند، دوست شد. در هفده سالگی رساله‌ای دربارهٔ فصل سوم «سفر پیدایش» [از کتاب مقدس] نوشت و در ۱۷۹۳ مقاله‌ای در باب اسطوره‌ها^۴ چاپ کرد، و در پی آن در ۱۷۹۴ مقالهٔ دربارهٔ امکان یک صورت از فلسفه در کل^۵ را. در این دوره شلینگ کمابیش شاگرد فیثسته بود و این واقعیت از عنوان اثری که در ۱۷۹۵ چاپ کرد پدیدار است: دربارهٔ من همچون اصل فلسفه^۶. در همین سال نامه‌های فلسفی دربارهٔ دگم‌باوری و سنجشگری^۷ از وی منتشر شد، که در آن اسپینوزا نمایندهٔ دگم‌باوری و فیثسته نمایندهٔ سنجشگری است.

اگرچه اندیشهٔ فیثسته برای شلینگ سرآغاز تفکر بود، اما وی بزودی استقلال ذهن خویش را نشان داد. بویژه، از دید فیثسته نسبت به طبیعت ناخرسند بود که آن را جز وسیله‌ای برای عمل اخلاقی نمی‌انگاشت. شلینگ طبیعت را تجلی بی‌واسطهٔ مطلق می‌دانست، یعنی دستگاه غایت‌مند پویای خود-ساماندهی^۸ که راه به سوی بالا دارد، به سوی ظهور آگاهی و به دانایی طبیعت به خویش در انسان و از راه او، و این نظریه را در سلسله‌ای از نوشته‌ها دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت

1. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 2. Leonberg 3. Württemberg
 4. Über Mythen 5. Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt
 6. Vom Ich als Prinzip der Philosophie
 7. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 8. self-organizing

بیان کرد. در ۱۷۹۷/اندیشه‌هایی در جهت فلسفه طبیعت^۹ را منتشر کرد، در ۱۷۹۸ دربارهٔ جان جهان^{۱۰} را و در ۱۷۹۹ نخستین طرح از یک سیستم فلسفه طبیعت^{۱۱} را و در آمدی به طرح یک سیستم از فلسفه طبیعت یا دربارهٔ مفهوم علم فیزیک نظری^{۱۲} را.

یادآور باید شد که عنوان اثر آخرین به علم فیزیک نظری اشارت دارد. در عنوان کامل دربارهٔ جان جهان نیز چنین اصطلاح همانندی به چشم می‌خورد و گفته می‌شود که «جان جهان» فرض بنیادین «علم فیزیک برین» است. گمان نمی‌رود که فیشته چندان توجهی به علم فیزیک نظری^{۱۳} داشته بوده باشد، اما این سلسله از نوشته‌ها دربارهٔ فلسفه طبیعت به معنای گسست کامل از اندیشه فیشته نیست. زیرا شلینگ در ۱۸۰۰ سیستم ایده باوری برین^{۱۴} خویش را منتشر کرد که نفوذ نظریه علم فیشته در آن آشکار است. شلینگ در حالی که در نوشته‌های خویش دربارهٔ فلسفه طبیعت از وجود عینی راه به وجود ذهنی می‌گشاید، یعنی از پایینترین درجه‌های طبیعت به قلمرو وجود اندامین (ارگانیک) همچون زمینه‌ای برای پدیدارشدن آگاهی حرکت می‌کند، در سیستم ایده باوری برین از «من» آغاز می‌کند و فرایند عینیت بخشیدن آن را به خویش دنبال می‌کند. وی این دودیدگاه را کامل کننده یکدیگر می‌داند، چنانکه این امر در کتاب/استنتاج کلی فرایند پویا^{۱۵}، که در ۱۸۰۰ منتشر شد، نشان داده شده است و در ۱۸۰۱ در یک قطعه کوتاه با عنوان دربارهٔ مفهوم راستین فلسفه طبیعت^{۱۶}، در همان سال شرح دستگاه فلسفی من^{۱۷} را منتشر کرد.

در ۱۷۹۸ به استادی کرسی فلسفه در دانشگاه ینا برگماشته شد، در حالی که بیش از بیست و سه سال نداشت، اما نوشته‌هایش نه تنها ستایش‌گو که ستایش فیشته را نیز برانگیخته بود. از ۱۸۰۲ تا ۱۸۰۳ با هگل در ویرایش مجله سنجشگرانه فلسفه^{۱۸} همکاری کرد و در دوره استادیش در ینا با حلقه رومانتیکها روابط دوستانه داشت، از جمله با نووالیس و برادران اشلگل. در ۱۸۰۲ کتاب برونو، یا اصل خدایی و طبیعی چیزها^{۱۹} را منتشر کرد و همچنین سلسله‌ای از درس-گفتارها را با نام درس-گفتارهایی در باب روش مطالعه دانشگاهی^{۲۰}، که در آنها از یگانگی علوم و جایگاه فلسفه

9. Ideen zu einer Philosophie der Natur

10. Von der Weltseele 11. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie

12. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik.

13. speculative physics 14. System der transzendentalen Idealismus

15. Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses

16. Über den wahren Begriff der Naturphilosophie

17. Darstellung meines Systems der Philosophie

۱۸. Critical Journal of Philosophy. نویسنده نام اصلی آلمانی این نشریه را نیاورده است. — م.

19. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.

20. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums

در زندگی دانشگاهی (آکادمیک) سخن رفته بود.

اشاره کردیم که شلینگ در سیستم ایده باوری برین خویش از «من» آغاز کرد و ایده هایی را در کار آورد که فیشته در نظریه علم خویش برای بازسازیِ چگونگیِ عینیت بخشیدن «من» به خویش، برای مثال در قلمر و اخلاقیات، به کار گرفته بود. اما شلینگ در اوج این اثر به يك فلسفه هنر رسید که اهمیت فراوان بدان می داد. و در زمستان ۱۸۰۲-۱۸۰۳ درینا در باب فلسفه هنر درسهایی داد. در این روزگار وی به هنر همچون کلیدی برای راهبرده ذات و واقعیت می نگریست و همین برای نشان دادن فرق آشکار میان بینش شلینگ و فیشته پس است.

در ۱۸۰۳ با کارولین اشگل، پس از جدایی وی از اگوست ویلهلم اشگل، ازدواج کرد و این زوج روانه وورتسبورگ^{۲۱} شدند و شلینگ چندی در آنجا درس داد. در همین دوره بود که وی به مسائل دینی و گفته های آن کفشگر عارف اهل گورلیتس^{۲۲}، یعنی یاکوب بومه^{۲۳}، در باب حکمت الاهی روی آورد و در ۱۸۰۴ فلسفه و دین^{۲۴} را منتشر کرد.

در ۱۸۰۶ از وورتسبورگ روانه مونیخ شد. باریک اندیشیهایی وی درباره آزادی و رابطه میان آزادی بشر و مطلق در کتاب جستارهای فلسفی در باب ذات آزادی بشری^{۲۵} بیان شد که در ۱۸۰۹ انتشار یافت. اما در این زمان اختر بخت وی روبه تیرگی نهاد. دیدیم که وی دوره ای کوتاه با هگل در ویرایش يك مجله فلسفی همکاری کرد. اما در ۱۸۰۷ هگل، که پیش از آن نامی نداشت، نخستین اثر بزرگ خود، یعنی پدیدارشناسی روح، را منتشر کرد. این اثر نه تنها نخستین گام اوج گرفتن نام وی در مقام سالار فیلسوفان آلمان، که نمایانده گسست فکری وی از شلینگ بود. بویژه نظر هگل درباره دکتربین شلینگ در باب مطلق [در آن کتاب] اندکی نیشدار بود و شلینگ، که سخت نازک طبع بود، این، با اصطلاح، «ناجوانمردی» را سخت به دل گرفت و در سالهای پس از آن، همچنانکه شاهد بالا گرفتن آوازه رقیب بود، این وسوسه در سر او افتاد که دوست پیشینش يك دستگاه قلابی فلسفه را به مردم ساده دل انداخته است. در واقع، تلخکامی او بر اثر به اوج رسیدن هگل در عالم فلسفه آلمان چه بسا گویای آن باشد که چرا وی، پس از آن سیل خروشان کوشش ادبی، کمابیش چندان چیزی منتشر نکرد.

اما به درس- گفتارها ادامه داد و دوره ای از آنها در ۱۸۱۰ در اشتوتگارت در مجموعه آثار وی چاپ شد. در ۱۸۱۱ روزگاران^{۲۶} را نوشت که ناتمام ماند و در دوران زندگیش منتشر نشد. در سالهای ۱۸۲۱-۱۸۲۶ در ارلانگن درس می گفت و در ۱۸۲۷ به مونیخ بازگشت تا استادی کرسی فلسفه را عهده دار شود و بالذت تمام به آن کاری بهر دازد که دوست می داشت، یعنی تیشه

21. Würzburg 22. Görlitz 23. Jakob Boehme 24. Philosophie und Religion

25. Philosophische Untersuchungen über das Wesen des Menschlichen Freiheit.

26. Die Zeitalter

زدن به ریشه هگل. و بر آن شد که می باید میان دو گونه فلسفه فرق نهاد، یکی فلسفه منفی که بنای آن یکسره بر مفهومیهای مجرد است و فلسفه مثبت که با هستی واقعی^{۲۷} سروکار دارد. و البته، فلسفه هگل برای وی نمونه نوع نخستین بود.

مرگ رقیب^{۲۸} بزرگ شلینگ [یعنی هگل] در ۱۸۳۱ می باید کار او را آسان کرده بوده باشد. ده سال پس از آن، در ۱۸۴۱، به استادی فلسفه در برلین برگماشته شد با این احساس رسالت که با شرح کردن نظام [فلسفه] دینی خویش با نفوذ فلسفه هگل بستیزد. شلینگ در پایتخت پروس همچون پیامبری که ظهور عصری تازه را بشارت می دهد، آغاز درس گفتن کرد. و در میان نویسندگان^{۲۹} او افزون بر استادان و سیاستمداران کسانی بودند که سپس از نامداران شدند، یعنی کسانی همچون سورن کی‌یر که گور، یا کوب بورکهارت، فریدریش انگلس و باکونین. اما این درس-گفتارها آن اندازه که شلینگ چشم داشت کامیاب نبود و شمار نویسندگانش روبه کاهش نهاد. در ۱۸۴۶ درس-گفتار را کنار نهاد مگر گاهگاهی که در فرهنگستان برلین سخنرانی می کرد. سپس از کار بازنشسته شد و در مونیخ خانه گزید و به آماده کردن دستنویسهایش برای چاپ پرداخت. فلسفه وحی^{۳۰} و فلسفه اسطوره شناسی^{۳۱} از وی پس از مرگش منتشر شد.

۲. مرحله های پیاپی اندیشه شلینگ

شلینگ هیچ دستگاه در هم تافته ای ندارد که بتوانیم آن را دستگاه فلسفی وی بنامیم. زیرا اندیشه وی، از آن دوران آغازین که بسیار زیر نفوذ فیثته بود تا دوره پایانی که در درس-گفتارهای وی درباره فلسفه وحی و اسطوره شناسی — که پس از مرگش منتشر شد — شرح شده است از مرحله هایی گزیده می کند. تاریخ گزاران بر سر شمار دقیق مرحله هایی که می باید [در اندیشه وی] از یکدیگر باز شناخت، همراهی نیستند. یکی-دو تن به همان بخشبندی که شلینگ میان فلسفه منفی و مثبت کرده، پسندیده اند؛ اما در این بخشبندی مرحله های گوناگونی را که اندیشه وی تا پیش از رسیدن به شرح فلسفه نهایی خویش درباره دین می گذراند، نادیده می گیرند. ازینرو، رسم بر آنست که بخشبندیهای بیشتری کنند. اما، با آنکه در اندیشه شلینگ بی گمان مرحله های جداگانه ای هست، خطاست اگر که هر یک از این مرحله ها را دستگاه (سیستم) جداگانه ای بدانیم، زیرا پیوستگی نمایی [در تمامی فلسفه وی] در کار است. یعنی باید گفت که [در هر مرحله] باریک اندیشی شلینگ درباره وضع فکری پیشینش وی را به طرح مسائل بیشتری می کشاند که حل آنها نیازمند جنبشهای تازه ای از سوی وی بوده است. البته، شلینگ در سالهای پسین بر فرق

27. concrete

۲۸. به نظر نمی رسد که هگل به چنین رقابتهای شخصی چندان توجهی می داشت، بلکه غرق در اندیشه ها بود و باز نمودن آنچه خود حقیقت می انگاشت. اما شلینگ انتقاد هگل را از اندیشه های خود یک جبهه گیری شخصی می انگاشت.

29. audience

30. Philosophie der Offenbarung.

31. Philosophie der Mythologie

میان فلسفه مثبت و منفی تکیه می کرد و اگر بخش بزرگی از اندیشه پیشین خویش را فلسفه منفی انگاشت، در جدال با هگل بود که بر این فرق گذاری پافشاری می کرد؛ و خواست وی نه رد کامل باصطلاح فلسفه منفی که یکپارچه کردن آن با فلسفه مثبت و قرار دادن آن در فرودست فلسفه مثبت بود. افزون بر این، وی مدعی بود که دست کم در یکی از نخستین کتابهایش، یعنی نامه های فلسفی درباره دگم باوری و سنجشگری، ردپایی از فلسفه مثبت می توان یافت، و حتا در نخستین رساله های فلسفیش نیز گرایش او به امور ملموس و تاریخی نمایان است.

در ۱۷۹۶، هنگامی که شلینگ بیست و یکساله بود، برای برپا کردن يك دستگاه (سیستم) فلسفی بر نامه ای برای خود گذاشت، که بنابر آن این دستگاه می بایست از ایده من یا خود همچون وجودی مطلقاً آزاد حرکت را آغاز کند و به راه فرانهادن جزء من در قلمرو فیزیک نظری افتد، سپس به سپهر روح انسان راه بگشاید و اصول تکامل تاریخی را پایه گذاری کند و اندیشه های مربوط به يك جهان اخلاقی و خدا و آزادی تمامی موجودات روحانی را گسترش دهد. افزون بر آن، در این دستگاه می بایست اهمیت بنیادی ایده زیبایی و خصلت زیبایی شناسیک (استتیک) عالیتزین کردار عقل نشان داده شود، و سرانجام، اسطوره شناسی (میتولوژی) تازه ای پدید آید که فلسفه ودین را یگانه کند.

این برنامه روشنگر دو نکته است. از سویی گسیختگی را در اندیشه شلینگ نشان می دهد. زیرا این واقعیت که وی کار را از «من» آغاز می کند، نشانه نفوذ فیشته در وی است، نفوذی که رفته رفته رو به کاهش می گذارد. از سوی دیگر، این برنامه در کار فلسفی شلینگ نماینده پیوستگی است، زیرا بسط يك فلسفه طبیعت، فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه آزادی و فلسفه دین و اسطوره شناسی را فراچشم دارد، یعنی مایه هایی که هر يك به نوبت توجه وی را به خود خوانده اند. به عبارت دیگر، اگر چه شلینگ در آغاز چنان می نمود که مرید فیشته است، اما از همان آغاز پدیدار بود که به چه چیزهایی دلبستگی دارد و گرایش فکری وی در کدام جهت است.

نتیجه آنکه، بحث بر سر شمار مرحله ها یا «سیستم» ها در اندیشه فلسفی شلینگ کاری است بیهوده. بی گمان چند مرحله جداگانه در کار او هست، اما شرح بنیاد اندیشه او می تواند این جداگانگیها را روشن کند بی آنکه از آن چنین بر آید که شلینگ از يك دستگاه بسته فلسفی به دستگاهی دیگر جهیده است. کوتاه سخن آنکه، فلسفه شلینگ نوعی فلسفیدن است بی آنکه يك سیستم تمام یا سلسله ای از سیستمهای تمام باشد. به يك معنا آغاز و انجام سیر و سلوک وی يك جا است. گفتیم که وی در ۱۷۹۳ رساله ای درباره اسطوره چاپ کرد. در پیری نیز به این موضوع بازگشت و درباره آن داد سخن داد. اما درین میانه جریان بی امانی از باریک اندیشیهامی یا بیم که از فلسفه «من» فیشته آغاز می شود و از راه فلسفه طبیعت و هنر به فلسفه آگاهی دینی و صورتی از خدا باوری نظری راه می گشاید که موضوع رابطه میان [وجود] کرانمند و بی کران تمامی آنها را به هم می پیوندد.

۳. نوشته‌های آغازین و نفوذ فیشته

شلینگ در رسالهٔ امکان يك صورت از فلسفه در كل^{۳۲} (۱۷۹۴) به پیروی از فیشته بر آنست که فلسفه برای آنکه علم باشد، منی باید يك دستگاه یگانه منطقی از گزاره‌هایی باشد که از يك گزاره بنیادین بسط یابد و آن گزارهٔ اصلی بیانگر اصلی نامشروط باشد. این اصل نامشروط همانا من خود-فرانهنده^{۳۳} است. پس «گزارهٔ بنیادین تنها این تواند بود: من من است.» در کتاب دربارهٔ من همچون اصل فلسفه (۱۷۹۵) این گزاره به صورت نامشخصتری فرمولبندی شده است: «من منم یا من هستم». و از این گزاره به سوی فرانهادن جز-من می رود و استدلال می کند که من و جز-من یکدیگر را تعیین می کنند. هیچ ذهنی بی عین (ابژه) و هیچ عینی بی ذهن (سوژه) در کار نتواند بود. پس يك عامل میانگیر لازم است، يك فرآوردهٔ مشترك که آندورا به یکدیگر ببینند، و آن باز نمود^{۳۴} است. بدینسان صورت سه پایهٔ بنیادی تمامی علم یا دانش را در اختیار داریم، یعنی ذهن، عین، و باز نمود.

نفوذ فیشته بخوبی نمایان است. اما می باید یاد آور شد که شلینگ از همان آغاز بر فرق میان من مطلق و من تجربه‌ی تکیه می کند. «سیستم کامل علم از من مطلق آغاز می کند.» این [من مطلق] يك چیز نیست بلکه آزادی بیکران است. براستی یگانه است، اما یگانگی که به آن نسبت داده می شود فراتر از آن یگانگی است که به فردی از يك طبقه نسبت داده می شود: او فراتر از مفهوم طبقه است. افزون بر آن، از دسترس اندیشهٔ مفهومی نیز فراتر است و تنها با شهود عقلی دریافته می شود.

اینها هیچيك با اندیشه‌های فیشته ناهمساز نیست؛ اما نکته اینست که دل‌بستگی‌های [خاص] متافیزیکی شلینگ از همان آغاز کارش هویدا است. حال آنکه فیشته، که کار خود را با فلسفهٔ کانت آغاز کرد، در آغاز به دربرداشته‌های متافیزیکی ایده باوریش چندان اهمیتی نمی داد و همگان من فردی را سرآغاز راه فلسفی وی می شمردند. اما شلینگ یکبار به ایدهٔ مطلق تکیه می زند، اگر چه، زیر نفوذ فیشته، آن را من مطلق می نامد.

یادآور خواهیم شد که شلینگ در کتاب امکان يك صورت از فلسفه در كل^{۳۵}، به پیروی از فیشته، به استنتاج نمود یا باز نمود^{۳۴} می پردازد. اما وی در واقع به هستی‌شناسی دل‌بسته بود. فیشته در نخستین نسخهٔ نظریهٔ علم اعلام می کند که کار فلسفه بیان تجربه به معنای سیستمی از نمودهاست که با يك احساس ضرورت همراه باشد. و خود این کار را کرد با نشان دادن اینکه من چگونه این نمودها را از راه عمل ناخودآگاهانهٔ انگارش^{۳۵} زایا^{۳۵} پدید می آورد آنچنانکه جهان نزد آگاهی

32. self - positing ego 33. representation (Vorstellung)

34. presentation or representation 35. productive imagination

تجربیی ناگزیر ظاهری مستقل به خود می‌گیرد. اما در نامه‌های فلسفی دربارهٔ دگم‌باوری و سنجشگری^{۳۶} (۱۷۹۵) بی‌کم و کاست اعلام کرد که «کار اصلی تمامی فلسفه عبارتست از حل مسئلهٔ وجود جهان». البته، این دو گفته به یک معنا به یکجا می‌رسند. اما گفتن اینکه کار فلسفه بیان سیستم نموده‌است که با یک احساس ضرورت همراه است، فرق بسیار دارد با اینکه بگوییم کار فلسفه بیان وجود جهان است. و با اندکی واپس‌نگری در اندیشهٔ آغازین شلینگ، که سخت دردآم فیشته بود، می‌توانیم همان گرایش ذهنی متافیزیکی را ببینیم که در یکی از مرحله‌های بعدی وی را بر آن داشت که بگوید کار فلسفه پاسخ گفتن به این پرسش است که چرا چیزی هست بجای آنکه نباشد. البته، فیشته خود به بسط در برداشته‌های متافیزیکی فلسفه اش پرداخت، اما چون دست به این کار زد، شلینگ وی را به دزدی اندیشه متهم کرد.

نامه‌های فلسفی شلینگ کتابی است روشن‌گر و به یک معنا دفاعی است از فیشته. زیرا شلینگ سنجشگری را، آنچنان که فیشته باز نموده است، در برابر دگم‌باوری می‌نهد که نمایندهٔ اصلی آن اسپینوزا است و خود جانب فیشته را می‌گیرد. در عین حال کتاب نمایانگر همدلی ژرف نویسنده با اسپینوزا است و ناخرسندی نهفته‌ای از فیشته.

شلینگ می‌گوید، کار دگم‌باوری سرانجام به مطلق کردن جز-من می‌رسد و انسان تنها به صورتی از صورتهای عین مطلق^{۳۷}، یا جوهر اسپینوزایی، فرو کاسته می‌شود و آزادی از میدان بدر می‌شود. درست است که اندیشهٔ اسپینوزایی، که غایت آن دستیابی به آسایش و آرامش روان از راه «واسپردن کامل خویش به عین مطلق» است، جاذبه‌ای زیباشناسیک (استتیک) دارد و می‌تواند برای برخی ذهنها کششی نیرومند داشته باشد، اما سرانجام معنای آن هیچ گردانیدن انسان در مقام عامل اخلاقی آزاد است. دگم‌باوری جایی برای آزادی بازنمی‌گذارد.

اما معنای این سخن آن نیست که دگم‌باوری را در عالم نظر (تئوری) می‌توان رد کرد. فلسفه کانت «در برابر دگم‌باوری سلاحهای کم توانی در دست دارد»، و جز یک رد منفی کاری از آن بر نمی‌آید. برای مثال، کانت نشان می‌دهد که در قلمرو عقل-بنیاد^{۳۸} رد کردن آزادی ممکن نیست، اما خود نیز اقرار دارد که از آوردن دلیل مثبت نظری برای آزادی ناتوان است. با اینهمه «سیستم کامل سنجشگری نیز نمی‌تواند در عالم نظر به رد دگم‌باوری بپردازد»،^{۳۹} اگر چه می‌تواند ضربه‌هایی سخت بر آن بزند. و جای شگفتی نیز نیست، زیرا تا زمانی که در ساحت نظری (تئوریک) بمانیم، دگم‌باوری و سنجشگری، به گفتهٔ شلینگ، به نتیجه‌ای بسیار همانند می‌رسند. نخست آنکه هر دو سیستم می‌کوشند از [وجود] بیکران به کرانمند برسند. اما «فلسفه

۳۶. از این کتاب از این پس با نام نامه‌های فلسفی یاد خواهد شد.

37. absolute Object

38. noumenal

۳۹. اشاره، البته، به ایده باوری فیشته است.

نمی تواند از بیکران به کرانمند برسد.» ما، البته، می توانیم دلایلی بتراشیم که چرا [وجود] بیکران می باید خود را در [وجود] کرانمند نمایان کند، اما اینها چیزی جز راههایی برای پوشاندن ناتوانیمان برای پل زدن بر این ورطه نیست. پس اینچنین می نماید که می باید راه بازگشته آن را درپیش گیریم. اما چگونه می توان چنین کرد درحالی که برهانهای سنتی که بر پایه واقعیات تجربی بودند، بی اعتبار شده اند؟ چنین بر می آید که مسئله را باید خاموش گذاشت. یعنی، اگر بتوان کرانمند را در بیکران دید و بیکران را در کرانمند، دیگر مسئله پل زدن بر ورطه میان آند و با حجت پردازی ها یا برهان آوری های نظری پیش نمی آید.

این نیاز را شهود عقلی برآورده می کند که شهودی است از همانستی «خود» شهود کننده و شهود شونده. اما دگم باوری و سنجشگری این شهود عقلی را دو گونه تفسیر می کنند. دگم باوری آن را همچون شهود «خود» در مقام یگانه با مطلق تفسیر می کند و مطلق را نیز همانا عین مطلق می انگارد. سنجشگری آن را پدیدار شدن همانستی «خود» با مطلق در مقام ذهن مطلق تفسیر می کند و ذهن مطلق را کردوکار ناب آزادانه می انگارد.

و اما، اگر چه دگم باوری و سنجشگری شهود عقلی را دو گونه تفسیر می کنند، اما نتیجه نظری این دو تفسیر بسیار به هم نزدیک است. در دگم باوری ذهن سرانجام به عین فرو کاسته می شود و با این فرو کاستگی یکی از شرایط لازم آگاهی از میان می رود. اما در سنجشگری عین است که سرانجام به ذهن فرو کاسته می شود و با این فرو کاستگی آن شرط لازم دیگر برای آگاهی از میان می رود. به عبارت دیگر، هم دگم باوری و هم سنجشگری جهتشان نیست گردانیدن خود کرانمندی ذهن در عالم نظر است. اسپینوزا خود کرانمند را به عین مطلق فرو می کاهد، و فیثته به ذهن مطلق یا دقیقتر بگوئیم (از آنجا که من مطلق برآستی يك ذهن نیست) به کردوکار یا کوشش بیکران. در هردو مورد خود در مطلق، با اصطلاح، غرق می شود.

این دو سیستم اگر چه از دیدگاه نظری ناب از راههای گوناگون به نتیجه ای بسیار همانند می رسند، اما خواسته های عملی یا اخلاقی شان یکی نیست و در باب رسالت اخلاقی بشر يك گونه نمی اندیشند. دگم باوری از خود کرانمند می خواهد که خود را به علّیت مطلق جوهر الهی و اسپارد و آزادی خویش را انکار کند تا آنکه تنها خدا خدایی کند. بدینسان در فلسفه اسپینوزا خود به شناسایی يك وضع هستی شناسيك فراخوانده می شود که هم اکنون وجود دارد یعنی به شناخت وضع خود همچون صورتی از صورتهای جوهر بیکران، و خود را واسپارد. سنجشگری، اما، خواهان آنست که انسان از راه کوشش آزادانه همیشگی خویش مطلق را در درون خویش بشناسد. یعنی باید گفت، نزد فیثته، همانستی خود کرانمند با مطلق بسادگی وضع هستی شناسیکی نیست که هم اکنون وجود داشته باشد و کاری جز شناخت آن نداشته باشیم، بلکه هدفی است که از راه کوشش اخلاقی می باید بدان رسید. افزون بر این، این هدفی است که پیوسته خود را واپس می کشد. ازینرو، فلسفه فیثته اگر چه به همانستی خود با مطلق همچون يك آرمان

نظری اشارت دارد، در ساحت عمل خواهان کوشش اخلاقی آزادانه بی پایان است یا سرسپردگی بی پایان به رسالت اخلاقی شخصی خویش.

بنابراین، به يك معنا گزینش میان دگم باوری و سنجشگری برای خود کرانمند گزینشی میان بود و نبود است. یعنی، گزینشی است میان آرمان و اسپاری (تفویض) خویش، میان حل شدن در مطلق غیر شخصی یا ترك آزادی شخصی همچون يك پندار، و آرمان کوشش آزادانه پیوسته بر حسب رسالت خویش، و هر چه بیش به عامل اخلاقی بدل شدن که آزاد و پیر و زمند بر زبردست عین محض قرار می گیرد. «می باش! اینست والاترین خواسته سنجشگری». نزد اسپینوزا عین مطلق جایی برای این امر بازنمی گذارد. اما نزد فیثسته طبیعت تنها به ابزاری محض برای عامل اخلاقی آزاد فرو کاسته می شود.

البته، اگر کسی به خواسته های سنجشگری گردن گذارد، ناگزیر از آنست که دگم باوری را رد کند. اما در عین حال دگم باوری را نیز، حتا در ساحت اخلاقی یا عملی، نمی توان رد کرد، آنهم از نظر کسی که «می تواند اندیشه کوشش در راه نابودی خویش را تاب آورد، یعنی اندیشه نیست کردن هر گونه علیت آزاد در خویش، اندیشه صورتی از صورتهای يك عین بودن که دیر یا زود شاهد درهم شکستگی اخلاقی خویش در بیکرانگی آن خواهد بود».

اینگونه شرح ماجر میان دگم باوری و سنجشگری گویا بازتابی است از آن نظر فیثسته که بنا بر آن هر کسی فلسفه خویش را بنا به خوی و خیم خویش برمی گزیند. همچنین، اگر دلمان بخواهد، می توانیم این اصل اعتقادی شلینگ را که نه سنجشگری در عالم نظر رد کردنی است نه دگم باوری و گزینش میان آندومی باید در ساحت عملی باشد، با این دیدی که بعدها پیش کشید پیوندی بزنیم، یعنی اینکه ما نمی توانیم در عالم نظری محض میان سیستمهای متافیزیکی یکی را برگزینیم، بلکه هر گاه این سیستمها زمینه ای برای پیشبرد الگوهای گوناگون کردار باشند، می توان سنجه اخلاقی را در گزینش میان آنها به کار زد. اما برای مقصود کنونی ما در خورتر یادآوری این نکته است که نامه های فلسفی اگر چه در پشتیبانی از فیثسته نوشته شده است و آشکارا جانب او را می گیرد، با اینهمه در بردارنده انتقادی ناگفته اما بهر حال روشن در این باب است که هم فلسفه اسپینوزا و هم ایده باوری برین فیثسته جز گزافه گوییهای یکسو به نیستند. زیرا اسپینوزا عین را مطلق می کند و فیثسته ذهن را. و حاصل اینکه مطلق می باید از جداگانگی ذهنیت و عینیت بر گذرد و همانستی ذهن و عین باشد.^{۴۰}

به عبارت دیگر، جان کلام آنکه سرانجام گونه ای هم نهاد (سنتز) می باید در میان آید که نگره های اسپینوزا و فیثسته را، که با هم ناسازگارند، آشتی دهد. برآستی، در نامه های فلسفی

۴۰. فیثسته خود بدانجا رسید که بگوید من مطلق همانستی ذهن و عین است. اما در این کار تاحدی زیر نفوذ انتقاد شلینگ بود. و بهر حال، خصلت ایده باوری فیثسته، به عقیده شلینگ، همواره تکیه بیش از اندازه بر ذهن و ذهنیت است.

نشانه‌هایی از همدلی با اسپینوزا می‌بینیم که در اندیشه فیثته نمی‌گنجید. و به هیچ روی جای شگفتی نیست اگر که پس از آن شلینگ را بزودی دست اندرکار انتشار آثاری درباره فلسفه طبیعت می‌بینیم. عنصر اسپینوزایی در این هم نهادی که در نظر است بخشیدن جایگاهی هستی شناسیک به طبیعت است در مقام يك تمامیت انداموار (ارگانیك). و این چیزی بود که فیثته هرگز به آن تن در نمی‌داد. در این هم نهاد طبیعت همچون تجلی عینی و بی میانجی مطلق نشان داده می‌شود. در عین حال، این هم نهاد، اگر برستی هم نهاد باشد، می‌باید طبیعت را همچون باز نمود و تجلی روح تصویر کند. چنین هم نهادی، اگر که نماینده بازگشتی به اندیشه پیش-کانتی نباشد، می‌باید در جهت ایده باوری باشد. اما نه يك ایده باوری ذهنی که در آن طبیعت چیزی نیست مگر مانعی که من در راه خویش می‌نهد تا چیزی در کار باشد که از آن برگذرد.

چه بسا به نظر رسد که این اشارتها حکایت از آن دارد که شلینگ می‌خواهد از نوشته‌های نخستینش گام فراتر نهد و سخنان تازه‌ای بگوید. اما پیش ازین دیدیم که در پرنامه‌ای که شلینگ در ۱۷۹۶، اندکی پس از نوشتن نامه‌های فلسفی در برابر خویش نهاده بود، آشکارا بسط يك علم فیزيك نظری یا فلسفه طبیعت را در نظر گرفته بود. و بی‌چند و چون آشکار است که شلینگ در همان دوره با اصطلاح فیثته ایش نیز از نگره یکسویه فیثته نسبت به طبیعت ناخرسند بود.

شلینگ

(۲)

۱. امکان و بنیادهای متافیزیکی يك فلسفه طبیعت

شلینگ بر آنست که همانا رشد باریك اندیشی است که میان امر ذهنی و امر عینی، میان مثالی (ایده ای) و واقعی، شکافی افکنده است. اگر عمل باریك اندیشی را به فراموشی بسپاریم، می باید انسان را با طبیعت یگانه انگاریم. یعنی باید گفت می باید او را چنان انگاریم که این یگانگی با طبیعت را در ساحت احساس بی میانجی تجربه می کند، اما از راه باریك اندیشی است که عین بیرونی را از باز نمود درونی آن باز شناخته و خود عینی برای خویشتن گشته است. بطور کلی، باریك اندیشی جدایی میان جهان بیرونی عینی طبیعت و زندگی درونی ذهنی باز نمود و خود آگاهی، جدایی میان طبیعت و روح را بنیاد نهاده و پایدار کرده است. بدینسان، طبیعت برونی گشته و رویاروی روح قرار گرفته، و انسان در مقام موجودی باریك اندیش و خود آگاه از طبیعت بیگانه شده است.

اگر باریك اندیشی به صورت غایتی در خویش^۱ در آید، به «بیماری جان» بدل می شود. زیرا انسان برای عمل زاده می شود و هر چه بیشتر در خود فرو پیچد و در خود باریکتر بنگرد، کم کوشتر خواهد شد. در عین حال، همین توان باریك اندیشی است که انسان را از حیوان جدا می کند. و از آن شکافی که میان امر عینی و امر ذهنی، میان واقعی و مثالی [= ایده ای؛ ایده آل]، میان طبیعت و روح پدید آمده نمی توان با بازگشت به بی واسطگی احساس، به روزگار کودکی بشریت، برگذشت. اگر بناست که این عوامل از هم جدا افتاده را دیگر باریگانه کنیم و بدان یگانگی آغازین بازرسیم، می باید در ساحتی برتر از احساس به آن دست یابیم. یعنی، با همان باریك اندیشی در قالب فلسفه می باید بدان دست یافت. سرانجام، همین باریك اندیشی است که این مسئله را پیش می کشد. در ساحت عقل مشترك معمولی مسئله رابطه میان رده واقعی و مثالی [اشیاء]، میان شیء و

باز نمود ذهنی آن مطرح نیست. این باریک اندیشی است که مسئله را طرح می کند و هموست که می باید حل کند.

نخستین انگیزش برای حل مسئله طرح آن از جهت کرد و کار علت و معلولی است. چیزها مستقل از ذهن وجود دارند و علت باز نمودهای خویشند. وجود ذهنی معلول وجود عینی است. اما با طرح مسئله بدینسان مسئله تازه ای طرح می شود. زیرا همینکه من تصدیق کنم که اشیاء خارجی مستقل از من وجود دارند و علت باز نمود^۲های خویش در منند، من ناگزیر خود را در جایگاهی برتر از شیء و باز نمود آن جای داده ام و بدینسان درین میانه خود را در مقام روح^۳ تصدیق کرده ام و آنگاه این پرسش پیش می آید که اشیاء خارجی چگونه می توانند کرد و کار علیتی تعیین کننده ای در روح داشته باشند؟

و اما می توانیم از جهت دیگری با مسئله درگیر شویم و بجای آنکه بگوییم اشیاء علت باز نمودهای خویشند، می توانیم همانند کانت بگوییم که ذهن صورتهای شناختی خود را بر ماده داده تجربه فرومی افکند و بدینسان واقعیت پدیدار را می آفریند. اما آنگاه با «شیء در ذات خود»^۴ و اخواهم ماند و این چیزی است تصور ناپذیر. زیرا که شیء جدا از صورتهایی که می گویند ذهن بر آن فرومی افکند چه تواند بود؟

باری، برای حل مسئله تناظر^۵ وجود ذهنی و وجود عینی یا مثالی (ایده ای) و واقعی، بدون پناه بردن به اندیشه کرد و کار علیتی، دو کوشش نامدار شده است. یکی کوشش اسپینوزا است که تناظر را با این نظریه توضیح می دهد که وجود ذهنی و وجود عینی طورهائی موازی از صفات گوناگون یک جوهر بیکر اند. دیگری کوشش لایبنیتس است که به نظریه هماهنگی پیشین - بنیاد [میان ذهن و عین] روی آور شد. اما هیچیک از این دو نظریه توضیحی اصیل نبود، زیرا اسپینوزا نگفت که مراد وی از «طوره های جوهر»^۶ چیست؛ و لایبنیتس نیز، به گمان شلینگ، هماهنگی پیشین - بنیاد را بسادگی فرض بنیادی خود قرار داده بود.

در عین حال، هم در اندیشه اسپینوزا و هم لایبنیتس نشانی از این حقیقت بود که مثالی و واقعی سرانجام یکی هستند، و نشان دادن این حقیقت همان کاری است که بر عهده فیلسوف است. او می باید نشان دهد که طبیعت «روح پدیدار» است و روح «طبیعت ناپدیدار». یعنی فیلسوف می باید نشان دهد که طبیعت عینی سراسر وجودی است مثالی (ایده ای)، بدین معنا که سیستمی است یگانه و پویا و غایتمند که، با اصطلاح، بر می شکفت، تا بدانجا که از راه روح انسانی و در روح انسانی به خود بازمی گردد. بنابراین، بر اساس این تصویر از طبیعت، می توانیم دید که زندگانی باز نمودانه [یعنی، زندگانی که بنیاد آن بر باز نمود است] چیزی نیست که بسادگی رویاروی جهان

عینی نهاده شده و با آن بیگانه باشد تا آنکه مسئله تناظر میان وجود ذهنی و وجود عینی، میان مثالی و واقعی، پیش آید. زندگی باز نمودانه همانا دانش طبیعت است از خویش؛ تحقق بالقوگی طبیعت است که از راه آن روح خوابناک به هشیاری می رسد.

اما آیا می توانیم نشان دهیم که طبیعت بر استی سیستمی است غایتمند که نشان دهنده پایانمندی^۸ است؟ البته نمی توانیم تفسیر یکسره مکانیستی از جهان را بسنده شماریم. زیرا چون در موجود زنده (ارگانیسم) نظر کنیم، به سوی اندیشه پایانمندی کشیده می شویم. و نیز ذهن نمی تواند از دوپارگی میان این دو قلمرو کاملاً از یکدیگر جدا مانده خرسند ماند، یعنی از دوپارگی میان مکانیکی انگاری^۹ و غایت شناسی^{۱۰} [برای طبیعت]، بلکه جهت آن اینست که طبیعت را تمامیتی خود-سامان بخش^{۱۱} انگارد که در آن ساحتهای گوناگونی را می توان از هم باز شناخت. اما پرسشی که پیش می آید آنست که آیا این ما نیستیم که طبیعت را غایتمند می دانیم، نخست عالم موجودات زنده (ارگانیسم) و سپس تمامی طبیعت را؟ و آخر مگر نه اینکه کانت بر آن بود که ما را چاره ای جز آن نیست که طبیعت را سیستمی غایتمند بینگاریم، زیرا اما ایده ای سامان بخش^{۱۲} از وجود غایت در طبیعت در ذهن داریم، ایده ای که به برخی حکمهای اساسی مشکل گشا^{۱۳} [برای ما] می انجامد. اما کانت باور ندارد که این ایده ذهنی چیزی را در مورد طبیعت در ذات خویش نیز اثبات می کند.

شلینگ بر آنست که هر گونه پژوهش علمی بر این پیش انگاره تکیه دارد که طبیعت را به عقل می توان دریافت؛ و تأکید می کند که هر تجربه ای عبارتست از نهادن پرسشی در برابر طبیعت که طبیعت ناگزیر از پاسخ دادن به آنست. و این جریان بر این باور تکیه دارد که طبیعت با خواسته های عقل همسان است و به عقل دریافتنی و بدین معنا مثالی (ایده ای) است. این باوری است پذیرفتنی اگر آن دید کلی از جهان را که پیش از این رسم کردیم، پذیرفته باشیم. زیرا ایده طبیعت همچون سیستمی غایتمند و دریافتنی به عقل سپس به صورت ایده خوداندیشی طبیعت، یعنی آگاهی طبیعت از خویش در انسان و از راه انسان، پدیدار می شود.

البته ما می توانیم خواهان توجیه این دید کلی از طبیعت باشیم، و توجیه نهایی آن برای شلینگ نظریه ای است متافیزیکی درباره مطلق. «نخستین گام به سوی فلسفه و شرط ناگزیر دریافت به آن فهم این نکته است که مطلق در مرتبه مثالی (ایده ای) همان مطلق در مرتبه واقعی است.» مطلق عبارتست از «همانستی ناب» ذهنیت و عینیت و بازتاب این همانستی را در آن برداشت دوسویه از طبیعت و از آگاهی طبیعت به خویش در انسان و از راه وی، می یابیم. مطلق در ذات خویش فعل یگانه سرمدی دانایی است که زنجیره زمان بر آن نمی گذرد. در

عین حال می توانیم سه دم^{۱۴} یا مرحله در این فعل یگانه بازشناسیم، به شرط آنکه آنها را پی آیند یکدیگر در راستای زمان نینگاریم. در نخستین دم مطلق خود را در طبیعت مثالی (ایده ای) عینیت می بخشد، یعنی، باصطلاح، الگوی کلی طبیعت را، که شلینگ برای نامگذاری آن اصطلاح «طبیعت طبع بخش»^{۱۵} را از اسپینوزا وام می گیرد. در دم دوم مطلق در مقام عینیت به مطلق در مقام ذهنیت بدل می شود. دم سوم همنهاد (سنتز) است «که در آن این دو مطلقیت (یعنی عینیت مطلق و ذهنیت مطلق) دیگر بار يك مطلقیت می شوند.» بدینسان مطلق يك فعل جاودانه خودشناسی است.

دم نخست در زندگی درونی مطلق در «طبیعت طبع پذیر»^{۱۶} بیان یا نمایان می شود، یعنی طبیعت همچون سیستمی از اشیاء جزئی. این سیستم نماد (سمبول) یا نمود «طبیعت طبع بخش» است، و بدین عنوان آن را «بیرون از مطلق» گفته اند. دم دوم در زندگی درونی مطلق، که دگر دیسی عینیت به ذهنیت است، در جهان باز نمود [یا صورت ذهنی]، در جهان مثالی دانش بشری و بروز خارجی می یابد، و از این راه «طبیعت طبع پذیر» در ذهن انسانی و از راه آن باز نموده می شود و جزئی، باصطلاح، در کلی، یعنی به ساحت مفهومی، در کشیده می شود. بنابراین، دویگانگی در میان است که شلینگ یکی را طبیعت عینی و دیگری را جهان مثالی باز نمود می نامد. یگانگی سوم، که با دم سوم از زندگی درونی مطلق همبسته است، عبارتست از راه یافتن واقعی و مثالی در یکدیگر به واسطه فهم.

به گمان من، شلینگ رابطه میان [وجود] بیکران و کرانمند، میان مطلق در ذات خویش و خود-نمایانگری^{۱۷} آن را چنانکه باید روشن نمی کند. و چنانکه دیدیم «طبیعت طبع پذیر» نماد یا نمود «طبیعت طبع بخش» و بیرون از مطلق بشمار می آید. اما شلینگ همچنان از این سخن می گوید که مطلق خویش را در وجود جزئی بسط می دهد. روشن است که شلینگ خواهان آنست که مطلق دگرگونی ناپذیر در ذات خویش را از جهان اشیاء کرانمند جزئی جدا کند. اما، در عین حال، در پی این دعوی است که مطلق همانا حقیقت همه گیر^{۱۸} است. این مطلبی است که سپس به آن خواهیم پرداخت. اکنون می توانیم به همین تصویر کلی خر سند باشیم که مطلق جوهر ازلی یا ایده ای است که خود را در طبیعت عینیت می بخشد، و در مقام ذهنیت در عالم باز نمود به خود باز می گردد، و آنگاه در باریک اندیشی فلسفی و از راه آن است که به خود در مقام همانستی وجود واقعی و وجود مثالی، در مقام همانستی طبیعت و روح، دانا می شود.^{۱۹}

توجهی که شلینگ برای امکان [پرداختن] يك فلسفه طبیعت یا، باصطلاح، علم فیزیک بر تر

14. moment 15. Natura naturans 16. Natura naturata 17. self - manifestation

18. all - comprehensive

۱۹. تصویر شلینگ از بنیاد متافیزیکی فلسفه طبیعت بر اندیشه هگل اثری نیر و مند داشت، اما جای این بحث اینجا نیست.

می آورد، بدینسان بی گمان دارای خصلت متافیزیکی است. طبیعت (یعنی، «طبیعت طبع پذیر») می باید سراسر مثالی باشد، زیرا که نماد یا نمود «طبیعت طبع بخش» یا طبیعت مثالی (ایده ای) است: عینیت یافتن [وجود] مطلق «در خارج» است. و از آنجا که مطلق همواره یکی است، یعنی همانستی عینیت و ذهنیت است، [پس] «طبیعت طبع بخش» می باید همچنین ذهنیت نیز باشد. این حقیقت در آن فرایندی نمایان می شود که از راه آن طبیعت به عالم باز نمود گذر می کند و اوج این فرایند آن بینشی است که از راه آن می توان دید که دانش انسانی از طبیعت همانا دانش طبیعت است از خویش. در حقیقت میان وجود عینی و وجود ذهنی شکافی نیست، بلکه از دیدگاه برین این دویکی هستند، یعنی همان روح خوابناک است که به روح بیدار بدل می شود. آن دمهایی که در هستی زبر-زمانی^{۲۰} مطلق در مقام جوهر ناب می توان شناخت در سلسله زمانی نمایان است و نسبت آن به مطلق در ذات خویش همچون نسبت تالی به مقدم است.

۲. خطوط کلی فلسفه طبیعت شلینگ

پروارندن يك فلسفه طبیعت به معنای نمایان کردن آن ساختار مثالی (ایده ای) سیستمی است که در طبیعت نهفته است. افلاطون در رساله تیمایوس^{۲۱} بر بنیاد کیفیتهای اساسی اجسام پایه يك ساختار نظری از آنها را ریخت. شلینگ نیز با چنین چیزی سر و کار دارد. [به نظر وی] علم فیزیکی که جز آزمایش بنیاد دیگری نداشته باشد سزاوار نام علم نیست و «چیزی نخواهد بود مگر توده ای از واقعیات و گزارشهایی درباره آنچه مشاهده شده و آنچه در شرایط طبیعی یا در شرایط ساخته دست بشر رخ داده است». شلینگ بر آنست که آن علم فیزیک مورد نظر به این معنا یکسره آزمایشی یا تجربی نیست. «در آنچه اکنون علم فیزیک نامیده می شود آزمایشگری و علم درهم آمیخته است». اما شلینگ بر آنست که برای يك [بنا کردن] ساختار نظری ناب و استنتاج ماده و نوعهای اساسی اجسام، چه نااندامی^{۲۲} چه اندامی (اُرگانیک)، جایی هست. افزون بر آن، این علم فیزیک نظری نیروهای طبیعی، همچون گرانی (ثقل)، را بسادگی همچون واقعیت بدیهی نمی انگارد، بلکه آنها را بر پایه اصول نخستین بنا می کند.

دست کم بنا به نیت شلینگ، [بنا کردن] این ساختار نه به معنای فراهم آوردن يك استنتاج خیالی و خودسرانه در باب ساحتهای اساسی طبیعت بلکه و انهادن طبیعت به بازسازی خویش در برابر چشم تیزبین ذهن است. علم فیزیک نظری یا فیزیک عالی نمی تواند از عهده بیان آن کرد و کارزایی بنیادی بر آید که طبیعت را پدید می آورد. این موضوعی است بیشتر در خورد علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) تا فلسفه طبیعت. و اما اگر پدید آمدن سیستم طبیعی همانا خود-نمایانگری ضروری و پیشرونده طبیعت مثالی ([یعنی] طبیعت طبع بخش) باشد، پی گیری

سیستمانه مرحله فرایندی که طبیعت مثالی از راه آن خود را در «طبیعت طبع پذیر» نمایان می کند، می باید ممکن باشد و این کار کار علم فیزیک نظری است. چنین می نماید که شلینگ بخوبی آگاه است از اینکه ما نخست از راه تجربه به وجود نیروهای طبیعی و چیزهای نااندامی و اندامی پی می بریم؛ و کار فیلسوف این نیست که، با اصطلاح، برای نخستین بار واقعیات تجربی را با ما در میان گذارد و یا پیشاپیش طرحی از یک تاریخ طبیعت در افکند که تنها بر پایه پژوهش تجربی بتوان آن را بسط داد. بلکه سروکار وی با نمودار کردن آن الگوی ضروری غایتمند در طبیعت است، یعنی همان طبیعتی که نخستین بار به تجربه و پژوهش آزمایشی شناخته می شود. می توان گفت که سروکار وی با بیان آنست که واقعیات چرا و برای چه هستند.

نمودار کردن طبیعت همچون یک سیستم غایتمند، همچون خودگشایی ضروری ایده سرمدی نشان دهنده این [اصل] نیز هست که توضیح آنچه را که در مرتبه پایینتر است همواره در مرتبه بالاتر می باید یافت. برای مثال، اگر چه از دیدگاه زمان وجود نااندامی بر وجود اندامی (آرگانیک) پیشی دارد، از دیدگاه فلسفی دومین منطقاً بر نخستین پیشی دارد. یعنی باید گفت که ساحت فرودین همچون پایه ای است برای ساحت فرازین. و این اصل در تمامی طبیعت صادق است. ماده باوران در پی آنند که فرازین را به فرودین فرو کاهند. برای مثال، چنین کسانی می کوشند تا هستی اندامی را به زبان علیت مکانیکی توضیح دهند بی آنکه مفهوم غایتمندی را در کار آورند. اما دیدگاه ایشان خطاست. به خلاف آنچه ایشان گمان می کنند، با در کار آوردن مفهوم غایتمندی [طبیعت] مسئله انکار قوانین مکانیک و یا گمان تعلیق آنها در عالم اندامی در میان نمی آید؛ بلکه مسئله عبارتست از نگرستن به عالم مکانیکی همچون بنیادی ضروری برای تحقق هدفهای طبیعت در جهت فرآوردن^{۲۳} عالم اندامی (آرگانیزم). [در طبیعت] پیوستگی در کار است، زیرا که فرودین پایه ای ضروری برای فرازین است و دومین نخستین را در خویش در زیر رده خویش جای می دهد. اما همچنین چیزی تازه نیز پدیدار می شود و این ساحت تازه روشن می کند که ساحت پیشین برای چیست.

با دریافتن این نکته می بینیم که «ضدیت میان عالم مکانیکی و عالم اندامی از میان بر می خیزد.» زیرا فرآوردن عالم اندامی را آن هدفی می بینیم که طبیعت ناخود آگاهانه در پیش دارد و برای آن عالم نااندامی را با قوانین مکانیکش پدید می آورد. و بدینسان درستتر آنست که بگوییم عالم نااندامی همان عالم اندامی است اما چیزی کمتر از آن، یا بگوییم که عالم اندامی همان عالم نااندامی است اما چیزی بیش از آن. اما اینگونه بیان نیز گمراه کننده تواند بود. زیرا ضدیت میان عالم مکانیکی و عالم اندامی با این نظریه که نخستین از برای دومین وجود دارد چندان بر طرف نخواهد شد بلکه با این نظریه که طبیعت در کل یک یگانگی انداموار است.

واما، کردوکاری که در بنیاد طبیعت جای دارد و خود را در جهان پدیدار «گسترش می دهد» بیکران یا بی پایان است. زیرا طبیعت، چنانکه دیدیم، عینیت بخشیدن مطلق بیکران به خویش است، مطلق بیکرانی که در مقام فعل^{۲۴} جاودانه، همانا کردوکاریا خواستن است. اما اگر قرار است که دستگاه عینی طبیعت در میان باشد، راه این کردوکاری بی پایان می باید سد شود. یعنی نیرویی بازدارنده یا مرزگذار می باید در میان باشد. و کنش و واکنش^{۲۵} کردوکاری بی پایان و نیروی بازدارنده است که فرودستترین ساحت طبیعت، یعنی ساخت کلی جهان و آن سلسله ای از اجسام را پدید می آورد که شلینگ آن را نخستین توانش^{۲۶} طبیعت می نامد. بدینسان اگر نیروی کشش را همان نیروی بازدارنده بدانیم و نیروی وازنش^{۲۷} را همان کردوکاری بی پایان، همنهاد این دو همانا ماده است البته تا آنجا که ماده در حالت تودگی است و بس.

اما نیروی راننده کردوکاری بی پایان دیگر بار با قدرت تمام به میدان می آید تا آنکه باز در نقطه ای دیگر بازداشته شود. و دومین یگانگی یا توانش در ساختمان طبیعت سازوکار (مکانیسم) کیهانی است که شلینگ در ذیل این عنوان نور و فرایند پویا^{۲۸} یا قانونهای پویای اجسام را استنتاج می کند. «فرایند پویا چیزی نیست مگر دومین ساختمان ماده». یعنی، گویی که ساختمان اصلی ماده در ساحت بالاتری تکرار می شود. در ساحت فرودست با عملکرد ابتدائی نیروهای کشش و وازنش و همنهاد آنها در ماده همچون توده، روبرو هستیم. در ساحت بالاتر همان نیروها خود را در پدیده های مغناطیس و برق و فرایندهای شیمیایی یا خاصیت های شیمیایی اجسام نشان می دهند. سومین یگانگی یا توانش طبیعت عالم اندامی (ارگانیسم) است. در این ساحت همان نیروها را می بینیم که قوه های خود را در پدیده های حساسیت، انگیزش پذیری، و زادآوری (تولید مثل) بازم بیشتر فعلیت می بخشند. این یگانگی یا ساحت از طبیعت همنهادی (سنتزی) است از آن دو دیگر. ازینرو نمی توان گفت که طبیعت در هیچ ساحتی بی جان است، بلکه یگانگی زنده اندامواری است که در ساحت های فراز رونده [گام به گام] قوه های خود را فعلیت می بخشد تا آنکه خود را در عالم اندامی فرانماید. باری، می باید بیفزاییم که در درون عالم اندامی نیز ساحت هایی هست که از یکدیگر می توان بازشناخت. در ساحت های فرودست آن توانایی زادآوری (تولید مثل) بویژه نمایان است در حالی که حساسیت هنوز کمابیش تکامل نیافته است و اندامه (ارگانیسم) های فردی گویی در نوع گم اند. در ساحت های فرادست حیات حسی تکامل یافته تر است و اندامه فردی، باصطلاح، از فردیت بیشتری برخوردار است و کمتر عضوی هویتی از یک طبقه نامعین است. اوج آن در اندامه انسانی است که هر چه روشنتر ایده مندی^{۲۹} طبیعت را نشان می دهد و نقطه گذار به عالم باز نمود یا ذهنیت است، یعنی [به مرتبه] باز تافتن طبیعت در خویش.

شلینگ در سراسر کارِ بازسازی [نظری] طبیعت اندیشه قطبیّت^{۳۰} نیر و هارا به کار می گیرد. اما «این دو نیروی همستیز را هر به ایده [وجود] يك اصل سازمان بخشی است که از جهان يك سیستم می سازد» و آن را می توان به همان نام مقدّس دیرینه، یعنی «جان جهان»^{۳۱}، نامید. این اصل را بر اِستِی با جِست و جوی تجرِبی نمی توان کشف کرد و با صفات پدیده ها نمی توان وصف کرد؛ بلکه «فرضیه بنیادینی است که علم فیزیک برتر برای توضیح اندامه کیهانی به کار می گیرد.» این با اصطلاح جان جهان به خودی خود يك عقل آگاه نیست، بلکه آن اصل سازمان بخشی است که خود را در طبیعت می نمایاند و از راه منِ انسانی و در آن به آگاهی دست می یابد، و بدون فرض [وجود] آن طبیعت را نمی توان ابر اندامه^{۳۲} یگانه خود-شکوفانده^{۳۳} انگاشت.

چه بسا خواننده از خود بیرسد که نظریه شلینگ درباره طبیعت تا کجا با نظریه فرگشت^{۳۴} (تکامل) به معنای دگر دیسی^{۳۵} صورتهای زندگی [و یا پدیدار شدن صورتهای برتر از صورتهای پستتر همچوان است. جای گفت و گو نیست که نظریه فرگشت (تکامل) طبیعی نه تنها بخوبی با برداشت شلینگ [از طبیعت] سازگار است بلکه لازمه بینش او از جهان همچون یگانگی انداموار خود-شکوفانده است. بر اِستِی، اندیشه وی به امکان فرگشت اشارت دارد. برای مثال، وی بر آنست که اگر چه تجربه بشری هیچ موردی از دگر دیسی يك نوع به نوع دیگر را نشان نمی دهد، در میان نبودن گواه تجرِبی ثابت نمی کند که چنین دگر دیسی ناممکن است، بلکه این دگر گوئیها چه بسا در چنان زمان درازی رخ می دهد که تجربه بشری را بدان دسترس نیست. شلینگ، در عین حال، بدانجا می رسد که بگوید، «باری، از این امکانات بگذریم.» به سخن دیگر، هر چند برای فرگشت طبیعی جا بازمی گذارد، سر و کار وی پیش از هر چیز نه با چگونگی تاریخ طبیعت بلکه با ساختمان مثالی (ایده ای) یا نظری آنست.

این ساختمان از نظر ایده ها بر اِستِی توانگر است و پِژواکی از اندیشه های دیرینه درباره جهان در آنست. برای مثال، ایده قطبیّت نیر و ها که در تمامی اندیشه شلینگ ریشه دوانده یادآور اندیشه یونانی درباره طبیعت است، حال آنکه نظریه ای که طبیعت را همچون روح خوابناک می انگارد یادآور برخی از جنبه های فلسفه لایبنتس است. برداشت شلینگ از طبیعت همچنین پیشتاز برخی اندیشه های سپسین است. برای مثال، فلسفه طبیعت شلینگ و تصور برگسون از اشیاء نا اندامی به هم نزدیکند. به نظر برگسون این اشیاء همچون اخگرهای فرو مرده ای هستند که «شور حیاتی»^{۳۶} در پرواز خویش به سوی بالا، از خویش پرانده است.

در عین حال، بازسازی شلینگ از طبیعت نزد ذهن علمی چنان خیالپردازانه و یکسونگر می نماید که بیش از این جایی برای پرداختن به جزئیات آن در اینجا نمی ماند.^{۳۷} و این نه از

30. polarity 31. world - soul 32. super - organism 33. self - developing

34. evolution 35. transformation 36. élan vital

۳۷. جزئیات ساختمان طبیعت نزد شلینگ در نوشته های گوناگونش درباره این موضوع اندکی فرق دارد.

آنرست که فیلسوف نتوانسته است نظریه ها و فرضیه ها را از علمی که خود با آن آشناست بگیرد و در فلسفه طبیعت خویش بگنجانند. بعکس، وی از علوم فیزیک، الکترو دینامیک، شیمی، و زیست شناسی روزگار خویش ایده هایی را وام می ستاند و در کار می آورد. اما این ایده ها را به یک الگوی دیالکتیکی می خوراند و با تشبیه و قیاس چنان به هم می چسباند که هر چند هوشمندانه و چه بسا گهگاه اندیشه برانگیز است، از خیالپردازی و حرفهای پرت خالی نیست. ازینرو، بحث در جزئیات آن بیشتر در خوریک پژوهش تخصصی درباره شلینگ و رابطه او با دانشمندانی همچون نیوتن و نویسندگان هم روزگار وی همچون گوته است تا یک تاریخ عمومی فلسفه.

اما، این گفته به معنای انکار اهمیت طرح کلی فلسفه طبیعت شلینگ نیست. زیرا [این فلسفه] بخوبی نشان می دهد که ایده باوری آلمانی با ذهن باوری^{۳۸} به معنای عادی کلمه یکی نیست. نزد ایده باوری آلمانی، طبیعت تجلی بی میانجی و عینی [وجود] مطلق است و، بحقیقت، سراسر مثالی (ایده ای) است. اما این بدان معنا نیست که طبیعت هرگز آفریده من انسانی باشد. مثالی (ایده ای) است از آنرو که بیانگر ایده سرمدی است و به سوی خود اندیشی در ذهن انسانی و از راه آن، روان است. از دیدگاه شلینگ درباره مطلق، که آن را همانستی عینیت و ذهنیت می داند، چنین بر می آید که عینیت - بخشیدگی مطلق به خویش، یعنی طبیعت، می باید نمایانگر این همانستی باشد. اما این همانستی را الگوی غایتمندان^{۳۹} طبیعت پدیدار می کند و نه فروگاستن آن به ایده های بشری. [تصور] باز نمود طبیعت در ذهن بشری و از راه آن، عینیت جهان را پیشاپیش در بردارد، اگر چه پیشاپیش در بردارنده [تصور] فهم پذیری^{۴۰} جهان و جهت گیری ذاتی آن به سوی خود اندیشی نیز هست.

و نیز، اگر از اندیشه های خیالپردازانه شلینگ درباره مغناطیس، الکتروسیسته و جز آنها، یعنی از جزئیات ساختمان نظری او از طبیعت، چشم پوشیم، دید کلی او از طبیعت همچون تجلی عینی مطلق و یک دستگاه غایتمند، ارزشی همیشگی دارد. آشکار است که این برداشتی است متافیزیکی و بدین عنوان هرگز نمی تواند خوشایند خاطر کسانی باشد که هر گونه متافیزیک را رد می کنند. اما [داشتن] تصویر کلی از طبیعت چیزی نیست که عقل نپذیرد. و اگر یکبار همراه با شلینگ و پس از وی همراه با هگل، اندیشه یک [وجود] مطلق روحانی را بپذیریم، می باید انتظار آن را داشته باشیم که در طبیعت یک الگوی غایتمند یافت شود، اگر چه از این امر چنین بر نمی آید که ما می توانیم [از این الگو] نیروها و پدیده های طبیعت را همانگونه استنتاج کنیم که شلینگ از علم فیزیک نظری چشم دارد.

۳. سیستم ایده باوری برین

با در نظر داشتن این واقعیت که فلسفه طبیعت شلینگ نشان دهنده آنست که وی از فیشته جدا شده و سهم اصیل وی در گسترش ایده باوری آلمانی همین است، در نخستین نگاه شگفت می نماید که وی در ۱۸۰۰ به نشر کتاب سیستم ایده باوری برین^{۴۱} پرداخته که در آن از «من» می آغازد و در جهت باریک نگری در «تاریخ پیوسته خود آگاهی» پیش می رود. زیرا به نظر می رسد که وی بر فلسفه طبیعت [خویش] سیستمی ناسازگار می افزاید که آن را از فیشته الهام گرفته است. اما، شلینگ بر آنست که [سیستم] ایده باوری برین کامل کننده ضروری فلسفه طبیعت است. در دانش است که ذهن و عین یگانه می شوند: آندویکی هستند. اما اگر بخواهیم این همانستی را بیان کنیم نخست می باید آن را نادیده انگاریم. آنگاه با دو امکان روبرو خواهیم شد. یامی توان از وجود عینی آغازید و به سوی وجود ذهنی رفت و جو یا شد که طبیعت ناهشیار چگونه [در ذهن] باز نموده می شود. یا آنکه از وجود ذهنی آغازید و به سوی وجود عینی رفت و جو یا شد که چگونه عین برای ذهن هستی می یابد. در مورد نخست فلسفه طبیعت را می پرورانیم تا نشان دهیم که طبیعت چگونه آن شرایطی را فراهم می آورد که [در پر تو آن می تواند] در ساحت ذهنیت به خود اندیشی برسد. در مورد دوم سیستم ایده باوری برین را می پرورانیم تا نشان دهیم که اصل غایی درون ذات^{۴۲} آگاهی چگونه جهان عینی را همچون شرط دستیابی خویش به خود آگاهی ایجاد می کند. و این دو خط اندیشه کامل کننده همدو می باید باشند. زیرا که اگر مطلق عبارت از همانستی عینیت و ذهنیت باشد، می باید آغازیدن از هر يك از دو قطب و پروراندن فلسفه ای هماهنگ با فلسفه ای که از قطب دیگر می آغازد، ممکن باشد. به سخن دیگر، شلینگ بر آنست که کمالی که فلسفه طبیعت و سیستم ایده باوری برین به یکدیگر می بخشند، نمایانگر ذات مطلق در مقام همانستی ذهن و عین یا مثالی و واقعی است.

از آنجا که ایده باوری برین را علم دانش^{۴۳} دانسته اند، این فلسفه از این پرسش چشم می پوشد که آیا در پس تمامی سپهر دانش واقعیتی هست که موضوع شناخت باشد. ازینرو، نخستین اصل آن می باید در ذات همین سپهر نهفته باشد. و اگر قرار باشد که با استنتاج برین^{۴۴} از وجود ذهنی به وجود عینی فراوریم، می باید از آن همانستی اصلی ذهن و عین بیاغازیم. این همانستی در سپهر دانش همان خود آگاهی است که در آن ذهن و عین یکی هستند. و شلینگ خود آگاهی را «من» می خواند. اما «من» در اینجا به معنای خود فردی نیست، بلکه به معنای «عمل خود آگاهی به طور کلی» است. «آن خود آگاهی که سر آغاز حرکت ماست يك فعل مطلق یگانه است.» و این فعل مطلق، عینی (ابژه ای) است فراورده^{۴۵} همان فعل. «من چیزی نیست مگر

41. System of Transcendental Idealism

42. immanent

43. science of knowledge

44. transcendental deduction

45. production

فرآوردنی^{۴۶} که خود به صورت عینی (ابژه ای) برای خود درمی آید. «و در واقع «يك شهود عقلي» است. زیرا من از راه شناخت خویش است که وجود دارد و این خودشناسی همان فعل شهود عقلي است که «آلتی است برای تمامی اندیشه برین» و چیزی را آزادانه در مقام عین (ابژه) فرامی آورد که جز در این صورت عین نمی توانست بود. شهود عقلي و فرآوردن عین (ابژه) برای اندیشه برین یکی هستند و يك چیز. ازینرو سیستم ایده باوری برین می باید صورت فرآورده خودآگاهی یا [بیان] ساختمان آن به خود بگیرد.

شلینگ ایده شهود عقلي را بیش از فیشته به کار می گیرد، اما الگوی کلی ایده باوری برین وی آشکارا به اندیشه فیشته تکیه دارد. من در ذات خویش فعل یا کردوکاری بی پایان است. اما برای آنکه عین (ابژه) خویش شود، می باید بافرانهادن چیزی رویاروی خویش بر این کردوکار حدی بگذارد، یعنی جز-من را رویاروی خویش نهد. و این کار را می باید ناخودآگاهانه کند. زیرا بیان داده شدگی^{۴۷} جز-من در قالب ایده باوری ناممکن است مگر آنکه بپذیریم فرآوردن جز-من کاری است جبری و ناخودآگاهانه. جز-من شرط ضروری خودآگاهی است. و بدین معنا آن کردوکار بیکران یا بی پایانی که تشکیل دهنده من است همواره می باید کران پذیر باشد. اما به يك معنای دیگر من می باید از هر حدی برگردد؛ بدین معنا که می باید بتواند جز-من را تجرید کند و باصطلاح در خود بازپس جهد. به عبارت دیگر، خودآگاهی به صورت خودآگاهی انسانی درمی آید که طبیعت یا جز-من را پیش انگاری می کند^{۴۸}.

در نخستین بخش از سیستم ایده باوری برین که مطابق است با استنتاج نظری آگاهی در نظریه علم فیشته، شلینگ تاریخ آگاهی را در سه دوره یا مرحله اصلی دنبال می کند. اینجا بسیاری از مایه های اندیشه فیشته باز پدیدار می شوند، اما شلینگ در تب و تاب پیوند زدن تاریخ آگاهی با فلسفه طبیعت است. نخستین دوره از احساس ابتدائی تا شهود زایا^{۴۹} دامنه دارد و مطابق است با بازسازی ماده در فلسفه طبیعت. به سخن دیگر، [در این مرحله] شاهد تولید جهان مادی همچون کردوکار ناهشیار روح هستیم. دومین دوره از شهود زایا تا باریک اندیشی دامنه دارد. اینجا «من» در ساحت حس از آگاهی بهره مند است. یعنی، عین محسوس جدا از عمل شهود زایا نمایان می شود و شلینگ مقولات فضا، زمان و علیت را استنتاج می کند. جهانی در برابر من پای به هستی می گذارد. شلینگ همچنین با استنتاج عالم اندامی (ارگانیزم) همچون شرط ضروری بازگشت «من» به خود درگیر می شود. و این در دوره سوم رخ می دهد که در عمل تجرید مطلق به اوج می رسد و از راه آن «من» باریک اندیشانه میان خود و عین یا جز-من جدایی می افکند و خود را در مقام عقل می شناسد. [در این مرحله] او عینی (ابژه ای) برای خود شده است.

عمل تجرید مطلق را تنها همچون عمل اراده خودمختار بیان می توان کرد و بدینسان به ایده من یا عقل در مقام قدرتی آزاد و کوشا می رسیم که دومین بخش یا بخش عملی سیستم ایده باوری برین است. شلینگ پس از باز نمودن نقشی که آگاهی خودهای دیگر یا اراده های آزاد دیگر، در شکوفاندن خود آگاهی بازی می کنند به بحث درباره فرق میان انگیزه طبیعی و اراده می پردازد و اراده را کردوکاری می انگارد که [طبیعت] را مثالی (ایده ای) می کند، یعنی کوششی است برای دگرگون کردن وجود عینی بر حسب يك ایده آل. ایده آل به وجود ذهنی تعلق دارد و در واقع همان «من» است. ازینرو، من در کوشش برای فعلیت بخشیدن به ایده آل در جهان عینی خود را نیز تحقق می بخشد.

این اندیشه زمینه را برای بحثی در باب اخلاق آماده می کند. شلینگ می پرسد: اراده، یعنی «من» در مقام کردوکار خودمختار و تحقق بخشنده خویش، چگونه می تواند برای «من» در مقام عقل عینیت یابد؟ یعنی «من» چگونه می تواند از خود در مقام عقل آگاهی یابد؟ پاسخ، ناگزیر عبارتست از اینکه «من» بضرورت نمی باید خواهان هیچ چیز دیگری جز خودمختاری باشد. «این ضرورت چیزی نیست مگر همان دستور مطلق یا قانون اخلاقی که کانت آن را اینچنین بیان می کند: تو می باید تنها خواهان همان چیزی باشی که عقلهای دیگر می توانند خواست. اما آنچه همه عقلها توانند خواست جز خودمختاری ناب، جز همسانی ناب با قانون نتواند بود. بنابراین، از راه قانون اخلاقی، خودمختاری ناب... عینی در برابر من می شود.»

اما به خودمختاری یا تحقق خویش تنها از راه عمل مشخص در جهان است که می توان رسید. و شلینگ به سوی استنتاج سیستم حقوق و دولت در مقام شرایطی برای عمل اخلاقی رهسپار می شود. دولت، البته، آن بنای کلانی است که به دست بشر اما با کردوکار روح ساخته می شود و شرطی است ضروری برای آنکه آزادی هماهنگ به دست جماعتی از افراد تحقق یابد. و اگر چه بنایی است ساخته دست بشر، اما می باید در حکم طبیعت دومین باشد. ما در همه کردار خود یکدستی طبیعت را از نظر فرمانروایی قوانین طبیعی در آن، به حساب می آوریم. در کردوکار اخلاقی خود نیز می باید بتوانیم فرمانروایی قانون عقلی را در جامعه به حساب آوریم. یعنی، می باید بتوانیم دولت عقلانی را به حساب آوریم که ویژگی آن فرمانروایی قانون یا قانونروایی^{۵۰} است.

اما بسامانترین دولت نیز دستخوش خواستهای هوسبازانه و خودخواهانه دولتهای دیگر است. و مسئله اینست که جامعه سیاسی را، تا آنجا که ممکن است، چگونه می توان از این ناپایداری و ناایمنی رهایی بخشید؟ پاسخ جز این نیست که با «سازمانی که فرادست هردولتی باشد، یعنی با فدراسیونی از دولتها» که برکنار از کشاکش میان ملتها باشد. تنها اینگونه است که

جامعهٔ سیاسی می‌تواند طبیعت دومینی باشد، یعنی چیزی که آن را می‌توان به حساب آورد. و اما، برای دستیابی به این هدف دو شرط لازم است. نخست، همگان می‌باید اصول اساسی يك ساختارِ برآستی عقلی را محترم شمارند، چنانکه دولتها به پایدانی و نگاهداشتِ قانون و حقوق یکدیگر همگی دلبسته باشند. دوم، هر دولتی خود را به يك قانون اساسی مشترك چنان سرسپرده بداند که هر شهر و ندی به قانون دولتی خود سر می‌سپارد. معنای این سرانجام آنست که فدراسیون يك «دولتِ دولتها» خواهد بود و به صورت آرمانی، دست کم، يك سازمان جهانی با قدرتِ فرمانفرمایی^{۵۱}. اگر این آرمان تحقق یابد، جامعهٔ سیاسی بنیادی ایمن برای تحقق کامل يك نظم اخلاقی جهانی خواهد شد.

باری، اگر این آرمان تحقق یافتنی باشد، بدیهی است که می‌باید در تاریخ تحقق یابد و آنگاه این پرسش پیش می‌آید که آیا در تاریخ بشر هیچ گرایش ناگزیری به سوی دستیابی به این هدف دیده می‌شود یا نه. شلینگ بر آنست که «در مفهوم تاریخ مفهوم پیشرفت بی‌پایان نهفته است.» و اما، اگر معنای این گفته آن باشد که بخشی از معنای واژه «تاریخ» در کاربرد معمولی کلمه، ناگزیر مفهوم پیشرفت بی‌پایان به سوی هدفی از پیش نهاده را دربرداشته باشد، حقیقت آن جای چون و چرا دارد. اما شلینگ به تاریخ در پرتو نظریهٔ خود دربارهٔ مطلق می‌نگرد. «تاریخ در تمامیت خود تجلی پیوستهٔ مطلق است، تجلی که مرحله به مرحله رخ می‌نماید.» همانگونه که مطلق همانستى ناب وجود مثالی و وجود واقعی است، تاریخ می‌باید حرکتی به سوی آفرینش طبیعت دومینی باشد، یعنی سامان جهان کامل اخلاقی در قالب يك جامعهٔ سیاسی سازمان یافته با عقل. و از آنجا که مطلق بیکران است، این حرکت پیشرونده نیز می‌باید بی‌پایان باشد. اگر مطلق با ذات راستین خویش بکمال تجلی می‌کرد، دیدگاه آگاهی بشری، که بنیاد آن بر پیش‌انگاری جداگانگی میان ذهن و عین است، دیگر در میان نمی‌توانست بود. ازینرو، تجلی مطلق در تاریخ بشر می‌باید در اساس بی‌پایان باشد.

و اما اکنون آیا بر سر يك دوراهی قرار نگرفته‌ایم؟ اگر از سویی باور داریم که ارادهٔ انسانی آزاد است، آیا نمی‌باید اقرار کنیم که انسان می‌تواند هدفهای تاریخ را با شکست روبرو کند و هیچ پیشرفتِ ناگزیری به سوی هدفی آرمانی در میان نیست؟ اگر از سوی دیگر بر آن باشیم که تاریخ ناگزیر در جهت معینی سیر می‌کند، آیا نمی‌باید آزادی انسان را انکار کنیم و احساس روانی آزادی را نادیده بگیریم؟

شلینگ برای رویارویی با این مسئله، چنانکه خود می‌گوید، به ایدهٔ همنهاد (سنتز) مطلق کردارهای آزادانه روی آور می‌شود. افراد آزادانه عمل می‌کنند و هر فردی چه بسا برای هدفی یکسره شخصی و خودخواهانه بکوشد. اما، در عین حال، ضرورت نهفته‌ای در کار است که او

کردارهای بظاهر ناپیوسته و چه بسا همستیز بشری همنهادی می سازد. اگر هم کسی با انگیزه های یکسره خودخواهانه عمل کند، با اینهمه ناخودآگاهانه و چه بسا ناخواسته به تحقق هدف مشترک تاریخ بشری یاری می رساند.^{۵۲}

تا اینجا نگاهی کوتاه به آن بخشهایی از سیستم ایده باوری برین افکندیم که کمابیش دربردارنده زمینه ای است که فیثته در آثار خویش در باب حقوق و اخلاق بدانها پرداخته و استنتاجهای نظری و عملی آگاهی را در آنها باز نموده است، اگر چه شلینگ، البته، در آنها دستکاریهایی کرده و اندیشه های خویش را نیز در این زمینه وارد کرده و پرورانده است. اما شلینگ بخش سوم نیز به آن می افزاید که سهم ویژه ی در [فلسفه] ایده باوری برین است و اختلاف دید کلی وی را با فیثته مشخص می کند. فلسفه طبیعت وی با روح خوابناک یا ناآگاه سروکار دارد. در سیستم ایده باوری برین، که خطوط اصلی آن را تاکنون رسم کردیم، می بینیم که روح آگاه خود را در عمل اخلاقی و آفرینش نظام اخلاقی جهانی، در یک طبیعت دومین، عینیت می بخشد. اما در عین حال می باید آن شهودی را در یابیم که در آن همانستی [وجود] ناآگاه و آگاه، واقعی و مثالی، به شیوه ای مشخص به «من» ارائه شده است. شلینگ در سومین بخش از سیستم ایده باوری برین نظریه ای را پیش می کشد که وی شهود زیباشناسیک (استتیک) می نامد. بدینسان، ایده باوری برین در فلسفه هنر به اوج می رسد که شلینگ اهمیت فراوانی بدان می دهد. و اگر این گفته را بدان معنی بگیریم که مراد این فیلسوف از این کار کم کردن اهمیت کردوکار اخلاقی است، می توانیم گفت که شلینگ، بخلاف فیثته، بجای تکیه کردن بر اخلاق بر زیبایی شناسی (استتیک) تکیه می کند و آفرینش هنری را بجای حیات اخلاقی و ژرف اندیشی زیبایی شناسانه را بجای عمل به خاطر عمل می گذارد.

از یک نظر بهتر آنست که نخست به فلسفه هنر شلینگ بپردازیم آنچنانکه در سومین بخش از سیستم ایده باوری برین عرضه شده است و سپس به ایده های زیباشناسیک وی آنچنانکه در فلسفه هنر آمده است. زیرا وی درین میانه نظریه خویش درباره مطلق را پرداخت و این امر در درس-گفتارهایش باز تافته است. اما بهتر آنست که بادر نظر داشتن بسط تاریخی اندیشه های وی درباره هنر در یک بخش به آنها بپردازیم.

۴. فلسفه هنر

در سیستم ایده باوری برین می خوانیم که «جهان عینی جز شعر اصلی اما ناخودآگاهانه روح

۵۲. اگر خوش داشته باشیم می توانیم این را نظریه تقدیر الاهی نام دهیم. اما در این مرحله از اندیشه شلینگ به هیچ روی نمی باید مطلق را خدایی شخص و آرینگاریم. ساخت و پرداخت آن همنهاد مطلق [در این مرحله] بیان ضروری آنست که ماهیت مطلق همانا همانستی ناب [وجود] مثالی و واقعی است.

نیست: آلت (ارغنون)^{۵۳} کلی فلسفه — و سنگ بنای تمامی این رواق — فلسفه هنر است. اما این نظریه که فلسفه هنر «ارغنون راستین فلسفه» است به شرح نیاز دارد.

نخست آنکه هنر بر قدرتِ شهود زایا تکیه دارد که ارغنون یا آلتِ ناگزیر ایده باوری برین است. همانگونه که دیدیم، ایده باوری برین شامل تاریخ آگاهی است. اما مرحله های این تاریخ از آغاز بر «من» انسان پدیدار نیست که بتوان آن را بمانند اشیاء ساخته و پرداخته بشمارى که هم اکنون در پیرامون او قرار دارند، با یک نظر شناخت. من یا عقل می باید این مرحله ها را فرا آورد به معنای آنکه آنها را باز آفریند، و یا، به اصطلاح افلاطون، به شیوه سیستمانه آنها را باز به یاد آورد. و این آفرینش یا یادآوری دوباره کاری است که از شهود زایا ساخته است. شهود زیباشناسیک (استتیک) نیز از جمله کردوکارهای همین قدرت است، اگرچه جهت آن برونسوی است نه درونسوی.

دوم آنکه، شهود زیباشناسیک نمایانگر حقیقت اساسی یگانگی [وجود] ناآگاه و آگاه و واقعی و مثالی است. اگر ما شهود زیباشناسیک را از دید هنرمند آفریننده، یعنی نابغه، بنگریم، می بینیم که وی به معنای حقیقی می داند که چه می کند. هنگامی که میکلائنجلو (میکلائنژ) تندیس موسارا می ساخت، می دانست چه می کند. اما، در عین حال، می توانیم گفت که نابغه ناخودآگاهانه عمل می کند. نبوغ چیزی جز مهارت فنی است که بتوان با آموزش آموخت. هنرمند آفریننده ابزاری است در دست قدرتی که از راه او عمل می کند و این همان قدرتی است که، به گمان شلینگ، در طبیعت عمل می کند. به عبارت دیگر، همان قدرتی که ناآگاهانه در کار آفرینش طبیعت، یعنی شعر ناآگاهانه روح است، آگاهانه در کار آفرینش اثر هنری است. یعنی از راه آگاهی هنرمند عمل می کند. و این نمایانگر یگانگی غایی [وجود] ناآگاه و آگاه و واقعی و مثالی است.

مطلب را از دیدگاه دیگری نیز می توان نگرینست. می توان پرسید که چرا ژرف نگری در یک اثر هنری با «احساس خشنودی بیکران» همراه است. چگونه است که «انگیزه آفرینندگی با تمام شدن اثر آرام می گیرد و همه تضادها آشتی می پذیرند و همه معماها حل می شوند.» چگونه است که ذهن، خواه ذهن هنرمند یا هر ذهن دیگری، هنگام ژرف نگری در اثر هنری از احساس تمامیت لذت می برد. از این احساس که دیگر نه چیزی می باید افزود نه چیزی کاست، احساس اینکه گویی معمایی حل شده است، اگرچه این معما را بیان نمی توان کرد. به گمان شلینگ، پاسخ آنست که اثر کامل هنری همانا عالیتزین مرتبه عینیت بخشیدن عقل به خویش در برابر خویش است، یعنی همانست [وجود] ناآگاه و آگاه، واقعی و مثالی، عینی و ذهنی است. اما از آنجا که عقل یا «من» از این ماجرا باریک اندیشانه آگاه نیست، بسادگی احساس خشنودی بیکرانی می کند، چنانکه گویی رازی سر به مهر آشکار شده است و آفرینش اثر هنری را به قدرتی که از درون آن عمل

می کند نسبت می دهد.

بدینسان، فلسفه هنر اوج سیستم ایده باوری برین است. یادآوری می کنیم که ایده باوری برین از ایده با اصطلاح «من» یا عقل آغاز می کند که همچون فعل مطلق خود آگاهی شمرده می شود که ذهن و عین در آن یگانه اند. اما این فعل مطلق نوعی آفرینش است: او می باید عین (ابژه) خویش را بیافریند و برترین صورت عینیت بخشیدن همان کاری است که اثر هنری می کند. البته، چنانکه در باب فلسفه طبیعت دیدیم، اندامه (ارگانیسم) تجلی است جزئی از همانستی [وجود] واقعی و مثالی. اما آفرینش آن به قدرت زایایی نسبت داده می شود که ناخود آگاه است و آزادانه عمل نمی کند، حال آنکه اثر هنری همانا فرانمود آزادی است: [در اثر هنری] «من» آزاد است که خود را بر خویش نمایان می کند.

ایده باوری برین، چنانکه در آخرین بخش اشاره شد، با آن اصل نخستینی آغاز می کند که در ذات سپهر دانش جای دارد، یعنی با فعل مطلق که عینی (ابژه ای) برای خود می شود و از این پرسش چشم می پوشد که آیا در پس این، با اصطلاح، فعل مطلق یا «من» واقعیتی نیز هست یا نه.^{۵۴} اما هنگامی که (۱۸۰۲-۱۸۰۳) شلینگ درس-گفتارهایی را آغاز کرد که سرانجام به نام فلسفه هنر به چاپ رسید، نظریه خویش درباره مطلق را پرورانده بود، و می بینیم که بر اهمیت متافیزیکی اثر هنری همچون نمایشی کرانمند از [وجود] مطلق بیکران تکیه می کند. مطلق عبارتست از یکسانی^{۵۵} [وجود] مثالی (ایده ای) و واقعی (یعنی همانستی آندو)، و «یکسانی مثالی و واقعی، همچون یکسانی، در جهان ایده ای از راه هنر بیان می شود.» شلینگ اینجا سخن پیشین خویش درباره هنر را نقض نمی کند. بلکه در این درس-گفتارها از آن حد و مرز فیثته ای که خود به دست خویش بر سیستم ایده باوری برین نهاده بود برمی گردد و آشکارا آن دیدگاه متافیزیکی را برمیگزیند که بر استی ویزگی اندیشه اوست.

شلینگ در کتاب بر ونو^{۵۶} (۱۸۰۲) به مفهوم ایده های خدایی پرداخت و بر آن شد که اشیاء به سبب بهره مندی از این ایده هاست که زیبا هستند. و این نظریه در درس-گفتارهای وی درباره هنر دوباره پدیدار می شود. بدینسان می گوید «زیبایی آنجاست که [وجود] جزئی (یا واقعی) چنان با ایده خود همساز است که این ایده در مقام [وجود] بیکران، در کرانمند فرد می آید و به صورت وجود مشخص^{۵۷} شهود می شود.» شهود زیباشناسیک بدینسان عبارتست از شهود [وجود] بیکران در یک فرآورده کرانمند عقل. افزون بر این، همسانی یک چیز با ایده سرمدیش همان حقیقت [وجود] اوست. پس زیبایی و حقیقت سرانجام یکی هستند.^{۵۸}

۵۴. همینگونه، فلسفه طبیعت با پیش فرض کرد کار بیکران آغاز می کند که خود را در طبیعت نمایان می کند.

55. indifference 56. Bruno 57. in concreto

۵۸. آشکار است که اشاره وی به آن چیزی است که فیلسوفان مدرسی (اسکولاستیک) حقیقت هستی شناسیک می نامیدند، در برابر حقیقت منطقی.

و اما، اگر نبوغ آفریننده نمایانندهٔ ایدهٔ سرمدی در اثر هنری باشد، پس می باید با اندیشهٔ فیلسوفانه از يك خانواده باشد. اما معنی آن این نیست که آفرینندهٔ اثر هنری هم فیلسوف است. زیرا که او ایده های سرمدی را نه به صورت بر آهنجیده (تجریدی) که تنها از راه يك میانجی نمادین^{۵۹} درمی یابد. آفرینش هنری به يك جهان نمادین، یعنی جهان «هستی شاعرانه» نیاز دارد که میانجی [وجود] کلی و جزئی باشد. نماد (سمبول) نه نمایندهٔ کلی است نه نمایندهٔ جزئی، بلکه نمایندهٔ هر دو است دریگانگی آندو. بنابراین، می باید نماد و انگاره^{۶۰} را از هم بازشناسیم. زیرا انگاره همواره مشخص و جزئی است.

این جهان نمادین هستی شاعرانه را اساطیر^{۶۱} فراهم می آورد که «شرط لازم و مادهٔ نخستین تمامی هنر است.» شلینگ به تفصیل به اساطیر یونانی می پردازد، اما جهان نمادین را که به نظر وی مادهٔ آفرینش هنری است محدود به آن نمی داند، بلکه، برای مثال، آنچه را که خود اساطیر یهودی و مسیحی می نامد نیز در آن می گنجانند. ذهن مسیحی [نیز] جهان نمادین خود را ساخته و پرداخته، و ثابت کرده است که این جهان نمادین سرچشمه ای است جوشان از مایه های هنر. اینگونه تکیه بر اساطیر آنچنانکه شلینگ در گزارش خود از جهان نمادین هستی شاعرانه در کاری آورد، چه بسا بسیار سطحی به نظر آید. اما به هر حال نشان دهندهٔ دلبستگی پایدار شلینگ به اساطیر است زیرا که اسطوره ها را ساختارهای زادهٔ پندار و کنایه ها یا فرامودهایی از وجود خدایی می داند. دلبستگی به معنای اساطیر در اندیشهٔ شلینگ جایگاهی همیشگی دارد و ما هنگامی که به شرح فلسفهٔ دین پسین وی بپردازیم به این موضوع بازخواهیم گشت.

شلینگ در این شرح کلی از فلسفهٔ زیبایی شناسی، اصطلاحهای «هنر» و «هنرمند» را به معنایی گسترده تر از معنای رایجشان در زبان انگلیسی به کار گرفته است. باری، گمان می کنم پرداختن به بحثی که شلینگ در باب هنرهای ویژهٔ ناب می کند چندان سودی نداشته باشد، یعنی، هنرهایی که وی دسته ای از آنها را از آن عالم واقعی می داند، همچون نقاشی و پیکرتراشی، و دسته ای دیگر، همچون شعر، را از آن عالم مثالی (ایده ای). در کل، همین بس که بدانیم شلینگ چگونه نظریهٔ زیبایی شناسی (استتیک) را به صورت پاره ای جدایی ناپذیر از فلسفهٔ خویش درمی آورد. البته کانت در سنجشگری سوم به موضوع حکم زیبایی شناسیک پرداخته و می توان گفت که وی زیبایی شناسی را به صورت پاره ای جدایی ناپذیر از فلسفهٔ سنجشگری درآورده است. ولی ماهیت دستگاه فلسفی کانت آنچنان نبود که بتواند بمانند شلینگ يك علم مابعدالطبیعهٔ هنر از کار در آورد. البته، کانت زمینه ساز این اندیشه بود که ما از دیدگاه ذهنی می توانیم گوشه ای از حقیقت عقلانی یا، باصطلاح، آن زیرگستر زبرحسی^{۶۲}، را ببینیم. اما با شلینگ است که فرآوردهٔ نبوغ هنری به صورت تجلی روشنی از ماهیت [وجود] مطلق درمی آید و بزرگداشتی که وی از نبوغ

می‌کند و همانند بی که از جهتی میان نبوغ هنری و اندیشه فیلسوفانه می‌بیند و تکیه ای که بر اهمیت متافیزیکی شهود زیبایی شناسیک می‌کند، گواه روشنی است بر پیوند او با رومانتیسم.

۵. [وجود] مطلق در مقام همانستی

در بخشهای پیشین بارها به نظریه شلینگ درباره [وجود] مطلق همچون همانستی ناب ذهنیت و عینیت واقعی و مثالی، اشاره کردیم. اما این اشاره ها به یک معنا خام بود. زیرا که وی در پیشگفتار کتاب شرح سیستم فلسفیم (۱۸۰۱) از بسط «سیستم همانستی مطلق» سخن می‌گوید. و اینگونه سخن گفتن نشانه آنست که وی سر آن ندارد که همان سخنهای پیشین را بازگوید. در عین حال، سیستم، با اصطلاح، همانستی را می‌توان پژوهشی درباره دربرداشته های این باور و بیانی از آن دانست که فلسفه طبیعت و سیستم ایده باوری برین کامل کننده یکدیگرند.

شلینگ می‌گوید: «دیدگاه فلسفه دیدگاه عقل است». یعنی، دانش فلسفی از چیزها دانایی به آنهاست آنچنانکه در عقل حضور دارند. «من عقل مطلق را عقل^{۶۳} می‌نامم، تا بدانجا که عقل همچون یکسانی کلی ذهن و عین انگاشته می‌شود.» به عبارت دیگر، فلسفه همانا دانش رابطه میان چیزها و مطلق و یا، از آنجا که مطلق بیکران است، دانایی به رابطه میان [وجود] کرانمند و بیکران است. و مطلق را می‌باید همچون همانستی ناب یا یکسانی [یعنی] (نبود هر گونه دگرسانی) میان عینیت و ذهنیت انگاشت.

شلینگ در بیان رابطه کرانمند و بیکران گرفتار زحمت فراوان می‌شود. [به نظری] از سویی چیزی بیرون از مطلق وجود نتواند داشت، زیرا که مطلق حقیقت بیکران است و می‌باید تمامی حقیقت را در خود داشته باشد. پس علت بیرونی جهان نتواند بود. «همانستی مطلق نه علت جهان که خود همان جهان است. زیرا هر چه هست خود همان همانستی مطلق است. و جهان هر آن چیزی است که هست.» از سویی دیگر، اگر مطلق همانستی ناب باشد، هر گونه جداگانگی می‌باید بیرون از آن باشد. «اختلاف در کمیت تنها بیرون از تمامیت مطلق امکان پذیر است.» پس چیزهای کرانمند می‌باید بیرون از مطلق باشند.

شلینگ نمی‌تواند گفت که مطلق به گونه ای از خویش بدرمی‌آید. زیرا بر آنست که «خطای اساسی تمامی فلسفه این گزاره است که همانستی مطلق بر استی از خویش بدرآمده است...» پس ناگزیر از آنست که بگوید تنها از دیدگاه آگاهی تجربی است که میان ذهن و عین جداگانگی هست و چیزهای کرانمند وجود دارند. اما این گفته بر استی به کار نمی‌آید. زیرا [چگونگی] برآمدن دیدگاه آگاهی تجربی و جایگاه آن در هستی ناگفته می‌ماند. البته شلینگ می‌تواند گفت که اختلاف کمیتی تنها در «ظاهر» است و مطلق «به هیچ روی از برابر نهادگی ذهنیت و عینیت

اثر نمی پذیرد.» اما اگر «ظاهر» خود چیزی هست، می باید، بنا بر مقدمات شلینگ، در درون مطلق جای داشته باشد. و اگر در درون مطلق جای نداشته باشد، مطلق می باید برتر از همه چیز باشد و توان آن را با جهان یکی دانست.

شلینگ در کتاب برونو (۱۸۰۲) با نظریه ایده های الهی، که از فرادادهای افلاطونی و نوافلاطونی گرفته است، بازی می کند. مطلق، دست کم از یک دیدگاه، همانا ایده ایده هاست، و چیزهای کرانمند در ایده های الهی وجود جاودانه دارند. اما اگر هم بپذیریم که نظریه ایده های الهی با نظریه ای که مطلق را همچون همانستی ناب می انگارد، سازگار باشد (نظریه ای که در برونو دوباره بر آن تأکید می شود)، باز هم مسئله جایگاه زمانی چیزهای کرانمند و گونه گونی کمیتی آنها همچنان بر جا می ماند. در گفت و گویی در آن کتاب، برونو به لوسین^{۶۴} می گوید که چیزهای تیک کرانمند «تنها برای تو» از یکدیگر جدا هستند، اما برای یک سنگ هیچ چیزی از دل ظلمات همانستی مطلق پای بیرون نمی گذارد. اما البته می توانیم بپرسیم که آگاهی تجربی، با آن جداگانگیهایی که در خویش دارد، چگونه می تواند در درون مطلق پدید آید، اگر که مطلق همانستی ناب باشد، یا بیرون از آن پدید آید، اگر که مطلق همانا تمامیت باشد.

دید کلی شلینگ آنست که عقل مطلق، در مقام همانستی ذهنیت و عینیت، همان خود آگاهی است، یا همان فعل مطلق است که در آن ذهن و عین یگانه اند. اما عقل به خودی خود در واقع خود آگاه نیست، و یا چیزی جز «یکسانی» یا نبود هر گونه فرقی میان ذهن و عین، میان مثالی و واقعی، نیست و به خود آگاهی واقعی تنها در آگاهی انسانی و از راه آنست که دست می یابد، آگاهی که عین (اثر) بی واسطه آن همانا جهان است. به عبارت دیگر، مطلق خود را در دوسلسله از «توانشها»^{۶۵} نمایان یا پدیدار می کند، یکی سلسله های واقعی، که موضوع فلسفه طبیعت است، و دیگری سلسله های مثالی (ایده ای) که در ایده باوری برین بدانها پرداخته می شود. و از دیدگاه آگاهی تجربی این دوسلسله از یکدیگر جدایند. [در آگاهی تجربی] از سویی ذهنیت را داریم و از سوی دیگر عینیت را. و ایندو با یکدیگر «جهان» را می سازند که همان مطلق است، یعنی هستی هر آنچه هست. و اما، اگر بکشیم که از دیدگاه آگاهی تجربی بگذریم که جداگانگیها برای آن وجود دارند، و مطلق را آنچنان دریابیم که در ذات خویش هست، نه آنچنان که می نماید، آن را جز یکسانی^{۶۶} نمی توانیم دانست یا آنجا که هر گونه ناهمسانی و جداگانگی ناپدید می شود. البته، بدینسان این مفهوم هیچ درونمایه مثبتی نخواهد داشت. اما این گفته خود نشان دهنده آنست که ما با اندیشه مفهومی^{۶۷} جز ظاهر مطلق را درک نمی توانیم کرد، یعنی ظاهر همانستی مطلق را آنچنانکه در وجود «بیرونی» اش پدیدار می شود، نه آنچنانکه در ذات خویش هست. شلینگ بر آنست که نظریه همانستی به وی آن توانایی را بخشیده است که از همه کشمکشها

بر سر واقع باوری^{۶۸} و ایده باوری بر گذرد. زیرا پایه این کشمکشها بر این فرض است که از جداگانگی میان واقعی و مثالی که زاده آگاهی است تنها با فرو دست کردن یکی و یا حتا فر و کاستن یکی به دیگری می توان در گذشت. اما همینکه دریافتیم [وجود] واقعی و مثالی در مطلق یگانه اند، جایی برای این کشمکش نمی ماند و بدینسان این سیستم همانستی را می توان «ایده باوری واقعی»^{۶۹} نامید.

سیستم همانستی اگر چه بسیار خوشایند خاطر شلینگ بود، اما کسانی نیز بودند که آنچنان ستایشگر آن نبودند و [به همین دلیل] فیلسوف خود را واداشت تا چنان شرحی از دیدگاه خویش بدهد که پاسخگوی بدفهمیهایی باشد که، به گمان وی، خرده گیران در باب اندیشه او داشتند. ولی باریک اندیشیهایی وی درباره دیدگاهش کار را به پروراندن رشته های تازه ای از اندیشه کشاند. اما از آنجا که وی رابطه میان [وجود] کرانمند و بی کران یا مسئله وجود جهان اشیاء را اساسی ترین مسئله علم ما بعد الطبیعه (متافیزیک) می دانست، بسختی می توانست از سیستم همانستی خرسند بماند. زیرا از این سیستم چنین بر می آید که جهان همانا فعلیت یافتن مطلق است، حال آنکه همین سیستم همچنین بر آنست که جداگانگی میان قوه و فعل بیرون از مطلق در ذات خویش، رخ می دهد. بنابراین، لازم بود که از رابطه کرانمند و بی کران شرحی خرسندکننده تر داده شود. اما بهتر آنست که شرح کوتاه خود از دنباله سلوک فلسفی شلینگ را برای فصل آینده بگذاریم.

شلینگ

(۳)

۱. ایده هبوط کیهانی

شلینگ در کتاب فلسفه ودین (۱۸۰۴) شرح می دهد که **مطلق** را همانستی ناب دانستن بدین معنا نیست که **مطلق** ماده بی صورتی است مرکب از آمیزش همه پدیده ها با یکدیگر، و یا آنکه نیستی تهی باشد. **مطلق**، بدان معنا همانستی ناب است که بیکرانگی مطلقاً ساده است. مادر اندیشه مفهومی تنها با دور کردن اندیشه و سلب صفات چیزهای کرانمند از آن است که بدان نزدیک می توانیم شد. اما این بدان معنا نیست که او در ذات خویش از هر حقیقتی تهی است، بلکه بدین معنا است که او را تنها به شهود درمی توان یافت. «ذات **مطلق** به خودی خود را، که در همان حال که مثالی (ایده ای) است واقعی نیز هست، نه به شرح و بیان که تنها به شهود می توان شناخت. زیرا تنها چیزی را به شرح و بیان می توان شناخت که ترکیبی باشد. ساده را شهود می باید کرد.» و این شهود را نمی توان به دیگران آموخت. اما این رهیافت منفی به **مطلق** عمل شهود را آسان می کند، شهودی که روان از راه یگانگی بنیادی خویش با حقیقت الاهی بدان تواناست.

مطلق در مقام وجود مثالی (ایده ای) خود را بی میانجی در ایده های سرمدی نمایان یا بیان می کند. البته، بدرستی باید گفت که تنها يك ایده در کار است و آن پر تو سرمدی و بی میانجی **مطلق** است که از آن همچون نور از خورشید روان می شود. «تمامی ایده ها يك ایده اند.» اما ما از بسگانگی ایده ها از آن رو سخن می توانیم گفت که طبیعت با تمامی مراتبش جاودانه در همان يك ایده حضور دارد. این ایده جاودانه را می توانیم خودشناسی الاهی بنامیم. «اما این خودشناسی را نه عارضه ای بر **مطلق** مثالی (ایده ای) یا صفتی برای آن که آن را خود می باید يك **مطلق** هستیمند دانست. زیرا **مطلق** نمی تواند زمینه مثالی چیزی باشد که همچون او **مطلق** نباشد.»

شلینگ در پیر و راندن نظریه ایده الاهی که، چنانکه دیدیم، نخستین بار در کتاب برونو باز نموده شده است، چشم به خاستگاههای آن در فلسفه یونان می دوزد. بی گمان وی در پس ذهن خویش نظریه مسیحی کلمه الاهی را دارد؛ اما شرحی که وی از ایده ازل می دهد به

نظریه افلاطونی عقل^۱ نزدیکتر است تا نظریه مسیحی شخص دوم در تثلیث. همچنین اندیشه‌های رهیافت منفی به مطلق و دریافت شهودی الوهیت برین نیز به مکتب نوافلاطونی بازمی‌گردد، اگرچه اندیشه رهیافت منفی، البته به صورت نظریه ایده‌های الاهی، در مکتب مدرسی (اسکولاستیک) نیز دوباره دیده می‌شود.

واما، نظریه شلینگ درباره ایده ازللی، به رغم تاریخ ارجمندش، به خودی خود نمی‌تواند از عهده بیان وجود چیزهای کرانمند برآید. زیرا طبیعت انسان که در ایده ازللی حضور دارد «طبیعت طبع بخش» است نه «طبیعت طبع پذیر». و شلینگ بدرستی می‌گوید که ما از راه استنتاج، از ایده‌ها جز ایده‌های دیگر را نمی‌توانیم برکشید. ازینرو به تأملات یاکوب بومه^۲ روی می‌آورد و مفهوم هبوط کیهانی را پیش می‌کشد و می‌گوید که اصل جهان را در یک فروافتادگی یا جداماندگی^۳ از خدا می‌توان یافت که آن را جهش^۴ نیز می‌توان تعبیر کرد. «از [وجود] مطلق به [وجود] واقعی هیچ گذار پیوسته‌ای در کار نیست؛ اصل جهان حس‌پذیر^۵ را تنها اینگونه می‌توان اندیشید: گسیختگی کامل از مطلقیت از راه یک جهش.»

مراد شلینگ آن نیست که یک پاره از مطلق خود را از آن می‌گسند یا می‌برد. هبوط یعنی پدیدار گشتن یک انگاره^۶ تیره و تار از یک انگاره، همچون سایه‌ای که تن را همراهی می‌کند. چیزها همه دارای هستی مثالی (ایده‌ای) ازللی در ایده یا ایده‌های خداییند. پس کانون هر چیز کرانمند یا هستی حقیقی آن در ایده خدایی است، و بدینسان می‌توان گفت که گوهر ذات هر چیز کرانمند، بیکران است نه کرانمند. واما، آنگاه که [کرانمند] درست در مقام چیز کرانمند در نظر گرفته شود، انگاره‌ای است از یک انگاره (یعنی، انگاره‌ای است از گوهر ذات مثالی که خود پرتوی است از مطلق). و هستی آن در مقام چیزی جداگانه و کرانمند، [به معنای] دورماندگی^۷ آن از کانون حقیقی خویش و نفی بیکرانگی است. البته، نه آنست که چیزهای کرانمند هیچ نباشند. بلکه، آنها، چنانکه افلاطون گفته است، آمیزه‌ای هستند از هستی و نیستی. اما جزئیت و کرانمندی نماینده وجه منفی [وجود آنها] است. ازینرو، پدیدار گشتن «طبیعت طبع پذیر»، یا دستگاه چیزهای کرانمند جزئی، هبوطی است از مطلق.

اما، نباید چنین انگاشت که هبوط کیهانی، یا پدیدار گشتن انگاره‌ای از انگاره، رخدادی است در زمان. این هبوط «همانگونه سرمدی (بیرون از تمامی زمان) است که مطلق و عالم ایده‌ها سرمدی است». ایده انگاره‌ای است سرمدی نزد خدا. و جهان حس‌پذیر سلسله‌ای است بی پایان از سایه‌ها، از انگاره‌های انگاره‌ها، بی هیچ سر آغاز معین. این گفته بدین معنا است که هیچ چیز کرانمند را نمی‌توان به خدا در مقام علت بی میانجی آن، نسبت داد. خاستگاه هر چیز خاص

1. Nous

2. Jacob Boehme

3. Abbrechen

4. Sprung

5. sensible

6. image

7. alienation

کرانمند، برای مثال يك انسان، را تنها به علت‌های کرانمند نسبت می‌توان داد. به سخن دیگر، هر شیء عضوی است از سلسله بی‌پایان علت‌ها و معلول‌ها که جهان حس‌پذیر را تشکیل می‌دهد. و به این دلیل است که هر انسانی از نظر روانی می‌تواند به جهان همچون يك واقعیت یگانه بنگرد. زیرا جهان دارای استقلال و هستی خودبنیادانه^۸ نسبی است. اما این دیدگاه همانا دیدگاه يك موجود هبوط کرده است. از دیدگاه متافیزیکی و دینی در استقلال نسبی جهان می‌باید نشانه‌ای روشن از ذات هبوط کرده آن، از دورماندگی آن از مطلق، بیابیم.

باری، اگر آفرینش رخدادی در زمان نباشد، نتیجه طبیعی آن اینست که آفرینش همانا خود-نمایانگری^۹ بیرونی و ضروری ایده سرمدی است. و درین صورت در اساس می‌باید استنتاج‌پذیر باشد، اگر چه ذهن کرانمند از استنتاج آن ناتوان باشد. اما دیدیم که شلینگ نمی‌پذیرد که جهان حتا در اساس از مطلق استنتاج‌پذیر باشد. «هبوط، چنانکه گفته‌اند، بیان شدنی نیست.» پس سرچشمه جهان را به آزادی می‌باید نسبت داد. «زمینه امکان هبوط در آزادی است.» اما به چه معنا؟ از سویی این آزادی چیزی نیست که جهان خود آن را در کار آورد. شلینگ گاه چنان سخن می‌گوید که گویی جهان خود خویشتن را از مطلق وابریده است. اما از آنجا که مسئله هستی و خاستگاه جهان در میان است، کجا گمان می‌توان کرد که جهان خود آزادانه از مطلق برون‌جسته است. زیرا فرض بر آنست که [در این مرحله] هنوز جهانی در کار نیست. از سوی دیگر، اگر خاستگاه بی‌زمان جهان را، به معنای خدا باورانه، فعل آزادانه آفریدگارانه خدا بدانیم، دیگر دلیلی برای پیش کشیدن هبوط کیهانی بازنمی‌ماند.

به نظر می‌رسد که شلینگ برای حل این مسئله هبوط را با نوعی زندگانی دوگانه ایده سرمدی پیوند می‌زند و آن را «مطلق دیگر» می‌شمرد. هبوط هرگاه بدرستی بازتاب سرمدی [وجود] مطلق، در مقام ایده سرمدی، شمرده شود، هستی حقیقی آن در همان مطلق است. اما آنگاه که همچون «واقعی»، همچون مطلق دومین، همچون روان، شمرده شود، آنگاه روی به کار و کوشش برای فرا آوردن می‌آورد، اما آنچه فرامی‌تواند آورد جز پدیده‌ها، جز انگاره‌های انگاره‌ها، جز «ناچیزی»^{۱۰} چیزهای حس‌پذیر» نیست. آنچه می‌توان «بیان» کرد تنها امکان [وجود] چیزهای کرانمند است که آن را از مطلق دومین استنتاج می‌توان کرد. هستی فعلی آنها از برکت آزادی است و زاده حرکت خود به خودی است که در عین حال يك سقوط است.

بنابراین، آفرینش يك هبوط است، یعنی حرکتی است کانون‌گریز. آن همانستی مطلق، اگر چه نه در خود، که در ساحت پدیداری^{۱۱} گونه-گونه یا تکه-تکه می‌شود. اما حرکت دیگری نیز هست، حرکتی کانون‌گرا، که جهت آن، بازگشت به خدا است. اما معنای این گفته آن نیست که اشیاء مادی کرانمند جزئی همینگونه به ایده الهی بازمی‌گردند. دیدیم که خدا نمی‌تواند علت

بی میانجی هیچ شیء حسپذیر جزئی باشد. همینگونه، هیچ شیء حسپذیر جزئی، درست همانگونه که هست، بی میانجی به خدا بازمی گردد. بازگشت آن با میانجی است، یعنی از راه دگردیسی واقعی به مثالی، عینیت به ذهنیت، و در من یا عقل انسانی و از راه آن است که بیکران را در کرانمند می توان دید و همه انگاره ها را به نمونه الهی آنها بازمی توان گرداند. همانگونه که «من» کرانمند خود از یک دیدگاه نماینده «بیشترین جد اماندگی از خداست». زیرا آن استقلال ظاهری که انگاره^{۱۲} پدیدار مطلق از آن برخوردار است در خویشنداری (تملك نفس) و اظهار وجود آگاهانه «من» است که به اوج خود می رسد. در عین حال، من در گوهر با عقل بیکران یکی است و می تواند دیدگاه خودبینانه خویش را زیر پا نهد و به کانون حقیقی خویش، که از آن دور افتاده است، باز گردد. برداشت کلی شلینگ از تاریخ بر این بنیاد است و این چند جمله — که آن را بسیار باز گفته اند — بخوبی نشان دهنده آنست. «تاریخ حماسه ای است که در ذهن خدا پرداخته می شود و دو بخش اصلی آن عبارتست از: یکم، آنچه از ماجرای رهسپاری بشریت از کانون خویش تا به دورترین جای دور ماندگی از این کانون حکایت می کند؛ و دوم، آنچه حکایت از بازگشت دارد. بخش نخستین / یلیاد تاریخ است و دومین / اودیسه آن. در نخستین بخش، حرکت کانون گریز است و در دومین، کانون گرا».

شلینگ در جریان درگیری با مسئله [رابطه] یگانه و بسیار یا رابطه میان بیکران و کرانمند، البته راه را برای مسئله امکان [وجود] شر بازمی کند، و اندیشه هبوط و دور ماندگی زمینه این امکان را فراهم می کند. زیرا ذات بشری ذاتی است هبوط کرده و در دام جزئیت افتاده؛ و همین در دام افتادگی، همین دور ماندگی از کانون حقیقی ذات خویش است که زمینه را برای خودخواهی و نفس پرستی و مانند آن فراهم می کند. اما انسان چگونه آزاد تواند بود در حالی که مطلق همانا تمامیت [همه چیز] است؟ و اگر امکانی برای وجود شر باشد، آیا این امکان نمی باید زمینه ای در خود مطلق داشته باشد؟ و اگر چنین باشد، درباره ذات مطلق یا خدا به چه نتیجه ای می توانیم رسید؟ در بخش بعدی می توانیم به اندیشه های شلینگ درباره این مسئله ها بنگریم.

۲. شخصیت و آزادی در انسان و خدا؛ نیک و بد

شلینگ در دیباچه پژوهشهای فلسفی درباره ماهیت آزادی انسانی (۱۸۰۹) آشکارا اقرار می کند که کتاب فلسفه و دین ناروشن است. ازینرو، بر آن می شود که اندیشه خویش را در پرتو ایده آزادی انسانی دوباره طرح کند. این طرح دوباره بویژه از آنرو ضروری است که، به گفته وی، سیستم وی را وحدت وجودی^{۱۳} انگاشته اند، یعنی سیستمی که جایی برای مفهوم آزادی انسانی بازمی گذارد.

شلینگ در پاسخ به این اتهام که وی وحدت وجودی است، می گوید که این اصطلاحی است گنگ و آن را از سویی می توان برای این نظریه به کار برد که جهان پدیدار، یا «طبیعت طبع پذیر»، با خدا یکی است. از سوی دیگر، اشارت آن می تواند به این نظریه باشد که چیزهای کرانمند وجودی ندارند بلکه آنچه هست تنها همان احدیت ساده بی جزء الوهیت است. اما فلسفه شلینگ به هیچیک از این دو معنا وحدت وجودی نیست. زیرا وی نه جهان پدیدار را با خدا یکی می داند و نه هوادار نیست انگاری جهان^{۱۴} است. طبیعت پی آیند (تالی)^{۱۵} اصل نخستین است نه آنکه خود اصل نخستین باشد. اما پی آیندی است حقیقی. خداوند خدای زندگان است نه مردگان. وجود الاهی خود را نمایان می کند و این نمایانگری حقیقی است. و اما، اگر وحدت وجود را بدین معنا بگیریم که همه چیز باشند^{۱۶} در خداست، شلینگ پرهیزی ندارد از اینکه وی را وحدت وجودی بنامند، بلکه وی خود گام پیش می نهد و یاد آور می شود که پولس قدیس خود ما را آگاهانده است که ما در خدا زیست می کنیم و می جنبیم و هستی داریم.

شلینگ برای روشن کردن دیدگاه خود اصل همانستی را دوباره تفسیر می کند. «منطق ژرف باستانیان موضوع و محمول را در مقام مقدم و تالی از یکدیگر بازمی شناخت و بدینسان معنای حقیقی اصل همانستی را بیان می کرد.» خدا و جهان یکی هستند؛ اما این بدان معناست که خدا بنیاد یا پیش آیند (مقدم) است و جهان پی آیند (تالی). آن یگانگی که [میان آندو] می شناسیم، یگانگی آفریدگارانه^{۱۷} است. خدا زندگانی خود-نمایانگر است. و اگرچه این نمایانگری باشند در خداست، با اینهمه از وی باز شناختنی است. پی آیند بر پیش آیند تکیه دارد، اما با آن بدین معنا یکی نیست که میانشان هیچ فرقی نباشد.

شلینگ با فشاری می کند که این نظریه به هیچ روی به معنای نفی آزادی انسانی نیست. زیرا به خودی خود چیزی درباره ماهیت پی آیند (تالی) نمی گوید. اگر خدا آزاد است، روح انسانی، که انگاره ای از اوست، نیز آزاد است. اگر خدا آزاد نیست روح انسانی نیز آزاد نیست. باری، از دید شلینگ، روح انسانی بی گمان آزاد است. زیرا «مفهوم حقیقی و جاندار آزادی آنست که آزادی یعنی توانایی به نیکی و بدی.» و آشکار است که انسان این توانایی را دارد. اما اگر این توانایی در انسان، در پی آیند (تالی)، باشد آیا نمی باید همچنین در خدا، در پیش آیند (مقدم)، نیز باشد؟ و آنگاه این پرسش پیش می آید که آیا ناگزیر از گرفتن این نتیجه نیستیم که خدا بدی نیز می تواند کرد؟

در پاسخ به این پرسش، نخست در موجود بشری باریکتر شویم. ما از موجودات بشری همچون اشخاص سخن می گوئیم، اما شلینگ بر آنست که شخصیت چیزی نیست که از آغاز فراداده شده باشد بلکه چیزی است به دست آوردنی. «هر زاده شدنی زادگی از درون تاریکی به

سوی نور است»، و این گزاره کلی در مورد زاده شدن شخصیت انسانی نیز صدق می‌کند. در انسان یک بنیاد تاریک وجود دارد، یعنی ناآگاهی و زندگی یا رانش و انگیزش طبیعی. و بر این بنیاد است که شخصیت ساخته می‌شود. انسان می‌تواند به جای عقل از خواهشهای نفسانی و انگیزتارهای تاریک پیروی کند: او می‌تواند با کنار نهادن قانون اخلاقی بر خویشتن همچون موجود جزئی کرانمند تکیه کند. اما همچنین توانایی آن را دارد که خواهشها و انگیزتارهای خودخواهانه خویش را زیر فرمان خواست عقلانی درآورد و شخصیت حقیقی انسانی خویش را پیروراند. اما این کار را تنها با جنگ و ستیز و کشمکش [با انگیزه‌های نفسانی خویش] و برکشیدن [خویش] می‌تواند کرد. زیرا بنیاد تاریک شخصیت همواره بر جامی ماند، اگر چه در حرکت از تاریکی به سوی نور می‌توان آن را رفته رفته بر کشید و یکپارچگی بخشید.

سخنان شلینگ درین باب تا بدانجا که با انسان سروکار دارد، حقیقت بسیار دربردارد، اما زیر نفوذ نوشته‌های [یا کوب] بومه و به دنبال پیامدهای ناگزیر نظریه خویش در باب رابطه روح بشر با خدا، این برداشت از مفهوم شخصیت را در مورد خدا نیز به کار می‌بندد. در خدا زمینه‌ای برای هستی شخص وار^{۱۸} وجود دارد که به خودی خود ناشخصی^{۱۹} است. این وجه را می‌توان خواست (اراده) نامید، اما «خواستی که هیچ فهم در آن نیست.» می‌توان آن را خواهشی ناآگاه یا شوقی برای هستی شخصی انگاشت. و هستی خدایی شخصی را می‌باید خواست عقلی انگاشت. خواست نا عقلی^{۲۰} یا ناآگاه را می‌توان «خودپرستی^{۲۱} در خدا» نامید. و اگر خواستی جز این در خدا نمی‌بود، آفرینشی در کار نمی‌بود. اما خواست عقلی همانا خواستی است از سر عشق و بدین معنا «گسترده» است و در ارتباط با خود.

بدینسان، شلینگ زندگانی درونی خدا را فرایندی پویا از خودآفرینی می‌انگارد. در واپسین مغاک تاریک وجود الاهی، آن بنیان سرمدی^{۲۲}، نه هیچ گونه گونی که همه همانستی ناب در کار است. اما این همانستی مطلقاً بی جزء به معنای واقعی وجود ندارد. «برای گذر از ماهیت به وجود شکافی یا فرقی می‌باید در میان آید.» خدا نخست خود را همچون عین (ابژه)، همچون خواست ناهشیار، فرامی‌نهد. اما این کار را نمی‌تواند کرد مگر آنکه خود را همچون ذهن (سوژه)، همچون خواست عقلانی عشق، نیز فرانهد.

ازینرو، میان دستیابی خدا به شخصیت با دستیابی انسان به شخصیت همانندی هست. حتا می‌توانیم گفت که «خدا خود را می‌سازد.» اما همچنین فرقی بزرگ در میان است و فهم این فرق نشان می‌دهد که پاسخ آن پرسش که آیا خدا می‌تواند بدی کند، آنست که نه، نمی‌تواند. دستیابی خدا به شخصیت فرایندی در زمان نیست. ما می‌توانیم در زندگی الاهی «توانشها»ی

۱۸. باید یاد آورد شد که وجود الاهی برای شلینگ اکنون خداوندی شخص وار است نه آن مطلق ناشخصی [آغازین].

19. impersonal 20. irrational 21. egoism 22. Urgrund

گوناگون و دمه‌های گوناگون بازشناسیم، اما هیچ سلسله‌زمانی در کار نیست. بدینسان، اگر بگوییم که خدا خود را نخست همچون خواست ناهشیار و سپس همچون خواست عقلانی فرامی‌نهد، هرگز این مسئله که این کرده‌ها یکی پس از دیگری در زمان انجام می‌شوند، در میان نیست. «هر دو کرده یک کرده اند و هر دو مطلقاً همزمانند.» نزدیک‌ترین خواست ناهشیار در خدا بر خواست عقلانی پیشی ندارد همانگونه که در یزدانشناسی مسیحی در باب سه گانگی^{۲۳} (تثلیث)، پدر (اب) بر پسر (این) پیشی ندارد. ازینرو، اگر چه در «شوند»^{۲۴} شخصیت الهی دمه‌های گوناگون می‌توانیم بازشناخت که از نظر منطقی هر دمی بر دم دیگر پیشی دارد، به معنای زمانی هیچ شوندی در کار نیست. خداوند عشق جاودانه است و «در عشق هرگز خواست بدی وجود ندارد.» ازینرو، از نظر علم مابعدالطبیعه دست زدن به بدی برای خدای ناممکن است.

اما در تجلی بیرونی خدا دواصل، یعنی خواستهای فرودین و فرازین، جدایی‌پذیرند و چنین می‌باید باشند. «اگر همانستی این دواصل در روح بشری همانگونه ناگشودنی می‌بود که در خدا هست، هیچ جداگانگی (میان خدا و روح بشری) در میان نمی‌بود؛ یعنی باید گفت، خدا خود را نمایان نمی‌کرد. ازینرو، آن وحدتی که در خدا ناگشودنی است در انسان می‌باید واگشودنی باشد. و امکان نیکی و بدی در همینست.» بنیاد این امکان در خداست، اما صورت تحقق یافته آن تنها در انسان وجود دارد. شاید مطلب را بتوان اینگونه بیان کرد که در حالی که خدا ناگزیر شخصیتی است یکپارچه، انسان نیازی ندارد که چنین باشد. زیرا عناصر بنیادی در انسان جدایی‌پذیرند.

اما، خطاست اگر چنین نتیجه بگیریم که شلینگ به انسان آزادی کامل و خالی از هرگونه اجبار نسبت می‌دهد. او به اندیشه پیش‌آیند (مقدم) و پی‌آیند (تالی) بیش از آن دلبسته است که مفهوم آزادی را عبارت از «قدرت یکسره نامعینی» بداند «برای خواستن یکی از دو چیز متضاد بی هیچ دلیل تعیین‌کننده و تنها به دلیل خواستن و نه جز آن». شلینگ چنین مفهومی را رد می‌کند و دلیل تعیین‌کننده‌گزینشهای پیاپی انسان را در گوهر یا سرشت عقلانی وی می‌داند که نسبت آن به کردارهای جزئی وی همان نسبت پیش‌آیند (مقدم) به پی‌آیند (تالی) است. همچنین خواستار آن نیست که بگوید این خداست که با تصویری که از انسان در ایده سرمدی دارد، پیشاپیش کردار وی را تعیین می‌کند. پس وی ناگزیر از آنست که سرشت عقلانی انسان را بر حسب یک خود-نهشت^{۲۵} اصلی «من»، همچون نتیجه یک‌گزینش اصلی به دست «من»، طرح کند. بدینسان، وی می‌تواند گفت که کردار انسان هم در اساس پیش‌بینی‌پذیر است و هم آزادانه. این کردارها جبرینند، اما این جبر یک جبر درونی است که گزینش اصلی «من» آن را تحمیل می‌کند، نه جبر بیرونی که خدا تحمیل کند. «این جبر درونی خود همان آزادی است. ذات انسان در اساس همان کردار اوست. هم آزادی در جبر جای دارد هم جبر در آزادی، همچون واقعیت یگانه‌ای که از

جنبه‌های گوناگون اینچنین یا آنچنان به نظر می‌رسد...» بدینسان خیانت یهودا به مسیح، با توجه به وضع تاریخی، جبری و ناگزیر بود؛ اما همچنین وی «به خواست خویش و با آزادی کامل» به مسیح خیانت کرد. همینگونه پطرس هم می‌بایست ناگزیر مسیح را انکار و هم از این انکار توبه کند؛ با اینهمه، هردو کردار پطرس، هم انکار و هم توبه وی، آزادانه بود.

اگر به نظریه سرشت عقلانی معنایی یکسره روانشناسیک داده شود، معنای آن بسیار دریافتنی‌تر خواهد شد. از سویی ما چه بسا دربارهٔ يك انسان می‌گوییم که او نمی‌تواند چنین یا چنان رفتار کند زیرا چنین یا چنان شیوه رفتار با سرشت وی یکسره ناسازگار است. و اگر سرانجام چنین رفتاری کند، خواهیم گفت که سرشت وی چنان نبوده است که ما گمان می‌کردیم. از سویی دیگر، ما نه تنها سرشت مردمان دیگر که سرشت خویشان را نیز از راه کردارهایمان درمی‌یابیم. و چه بسا بخواهیم نتیجه بگیریم که گویی در هر انسانی سرشت نهفته‌ای هست که اندک-اندک خود را در کردار وی پدیدار می‌کند، آنچنان که نسبت کردار وی به سرشتش مانند نسبت پی‌آیند (تالی) و زمینه به پیش‌آیند (مقدم) است. با این نظریه از آن جهت به مخالفت می‌توان برخاست که سرشت را از آغاز (بر اثر وراثت، محیط، تجربه‌های خردسالی و مانند آن) چیزی دگرگونی ناپذیر و جاافتاده می‌انگارد و این پیش‌انگاره‌ای است نادرست. اما تا آنجا که این نظریه به صورت يك نظریه روانشناسیک عرضه می‌شود، با پژوهش تجربی می‌توان به سنجش آن پرداخت و بی‌گمان برخی داده‌های تجربی به سود آنند اگر چه داده‌های دیگری خلاف آن را نشان دهند. [دربرخورد روانشناسیک تنها] مسئله سنجیدن، تفسیر کردن، و هماهنگ کردن نشانه‌های در دسترس در میان است.

اما شلینگ نظریه خود را تنها نه به صورت يك فرضیه تجربی که به صورت نظریه متافیزیکی عرضه می‌کند و یا دست کم بخشی از آن بر نظریه‌های متافیزیکی تکیه دارد. برای مثال، نظریه همانستی در آن اثر کرده است. مطلق عبارتست از همانستی جبر و اختیار، و این همانستی در انسان بازتابه است. کردارهای انسان هم از سر جبرند هم از سر اختیار. و شلینگ چنین نتیجه‌گیری می‌کند که گوهر عقلانی يك انسان که کردارهای جزئی وی را تعیین می‌کند، می‌باید وجهی از آزادی (اختیار) در خود داشته باشد که نتیجه خود-نهیست «من» است. اما این گزینش اصلی من از خویش نه کرداری است آگاهانه نه آنکه در زمان روی می‌دهد. به نظر شلینگ، این گزینش بیرون از زمان است و تمامی آگاهی را تعیین می‌کند، پس کردارهای يك انسان، تا بدانجا که از گوهر یا ذات وی سرچشمه می‌گیرد، آزادانه است. اما درك چگونگی این عمل آغازین اراده کاری است بس دشوار. نظریه شلینگ به برداشت (ژان - پل) سارتر از آزادی در فلسفه اگزیستانسیالیستی خویش ناهمانند نیست؛ اما زمینه آن بسیار متافیزیکی‌تر است. شلینگ در پرتو نظریه همانستی خویش جداگانگی را که کانت میان سپهرهای معقول و پدیدار قائل است، دنبال می‌کند اما پرداختن وی به ایده زمینه و دنبال [یا مقدم و تالی] کار را به نظریه‌ای بس گنگ

می‌کشاند. البته آشکار است که شلینگ هم می‌خواهد از نظریهٔ کالونی^{۲۶} تقدیر الاهی بهره‌برد هم از نظریهٔ آزادی بی‌مهار، در حالی که می‌خواهد برای حقایقی که در هر دو وضع بیان می‌شود جایی بازگذارد. اما نمی‌توان گفت که باریک‌اندیشیهایی وی سرانجام به نتیجهٔ چندان روشنی رسیده است. البته، شلینگ مدعی آن نیست که در قلمرو فلسفه می‌توان همه چیز را به روشنی تمام بیان کرد. اما دشواری کار آنجاست که نمی‌توان بدون فهمیدن آنچه گفته می‌شود دربارهٔ چند و چون حقیقت آن چیزی گفت.

و اما در باب ماهیت شر شلینگ رنج بسیار برد تا فرمول توضیح دهندهٔ خرسندکننده‌ای فراهم کند. از آنجا که وی خویشتن را وحدت وجودی نمی‌داند، بدان معنا که هیچ جدایی میان خدا و جهان نشناسد، احساس می‌کرد که می‌تواند وجود عینی شر را تصدیق کند بی‌آنکه خود را در دام این نتیجه‌گیری اندازد که شر در وجود الاهی نیز هست. از سوی دیگر، گزارشی که از رابطهٔ میان جهان و خدا همچون رابطهٔ میان پی‌آیند (تالی) با زمینه یا پیش‌آیند (مقدم) می‌دهد، در بردارندهٔ آنست که اگر شر واقعیتی است عینی، می‌باید زمینهٔ آن در خدا باشد. و می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که «اگر قرار است شر در کار نباشد، خدا خود می‌باید در کار نباشد». شلینگ در درس-گفتارهای اشتوتگارت می‌گوید که «[شر] از یک دیدگاه هیچ نیست، و از دیدگاه دیگر موجودیتی است بسیار واقعی». شاید بتوان گفت که وی به دنبال همان فرمول مدرسی (اسکولاستیک) بود که شر را امر عدمی می‌داند، اما امر عدمی که واقعیت دارد.

بهر حال، شر در جهان بی‌گمان حضور دارد، خواه ماهیتش بدرستی چنین باشد یا چنان. پس بازگشت به خدا در تاریخ بشری می‌باید صورت چیرگی گام به گام خیر بر شر به خود بگیرد. «خیر می‌باید از درون تاریکی بدرآید و فعلیت یابد تا آنکه تا ابد با خدا به سر برد؛ و شر می‌باید از خیر جدا شود تا به درون نیستی فرافتد. زیرا که این سرمنزل نهایی آفرینش است.» به عبارت دیگر، چیرگی کامل خواست عقلانی بر خواست یا انگیزهٔ فرودست، که تحقق آن در خدا سرمدی است، هدف آرمانی تاریخ بشر است. تعالی یافتن خواست فرودست در خدا سرمدی و ضروری است و در انسان يك فرايند زمانی است.

۳. جداگانگی میان فلسفه منفی و مثبت

پیش از این دیدیم که شلینگ پافشاری می‌کند که از ایده‌ها تنها می‌توان ایده‌ها را استنتاج کرد، بنابراین شگفت‌انگیز نیست که می‌بینیم وی در سالهای پسین بر جداگانگی میان فلسفه منفی و مثبت، که در بخش زندگی و نوشته‌هایش بدان اشاره رفت، تکیه می‌کند. فلسفه منفی محدود به

جهان مفهومها و ماهیتها است، و فلسفه مثبت تأکید کننده وجود است.

شلینگ بر آنست که سر و کار هر فلسفه‌ای که شایسته این نام باشد با اصل نخستین یا واپسین هستی است. اما، فلسفه منفی این اصل را تنها به صورت گوهر (جوهر) برین، به صورت ایده مطلق، می‌یابد. ولی از يك گوهر برین تنها می‌توان گوهرهای دیگر را استنتاج کرد و از ایده ایده‌های دیگر را. ما از چیستی نمی‌توانیم به هستی برسیم. به عبارت دیگر، فلسفه منفی از بیان جهان موجود یکسره ناتوان است. استنتاج آن از جهان استنتاج موجودات نیست بلکه استنتاج آنست که چیزها اگر وجود داشته باشند چه می‌باید باشند. فیلسوف منفی در باب وجود بیرون از خدا تنها چیزی که می‌تواند گفت اینست که «اگر وجود داشته باشد، تنها اینگونه و تنها چنین و چنان تواند بود.» اندیشه وی در قلمرو فرض در جنبش است. و این بویژه در باب سیستم هگلی روشن است که، به نظر فیشته، نظم وجودی را نادیده می‌گیرد.

اما، فلسفه مثبت بسادگی از خدا نه همچون ایده، نه همچون يك چیستی یا ماهیت بلکه همچون «هستی ناب» آغاز می‌کند، همچون فعل یا وجود ناب به معنای اصالت وجودی^{۲۷}. و از این فعل وجودی برین به سوی مفهوم یا ماهیت خدا رهسپار می‌شود و نشان می‌دهد که او نه ایده یا گوهر ناشخصی که وجود آفریننده شخصی است و «خداوندگار هستای^{۲۸} هستی»، که مراد از «هستی» در این عبارت همان جهان است. بدینسان، شلینگ فلسفه مثبت را به مفهوم خدا در مقام وجود شخص وار پیوند می‌زند.

شلینگ بر آن نیست که وی نخستین کسی است که به فلسفه مثبت راه برده است. بعکس، تمامی تاریخ فلسفه نمایانگر «نبرد میان فلسفه منفی و مثبت است.» اما کلمه «نبرد» را نباید بدفهمید. بلکه بیشتر مسئله تأکید و مقدم داشتن [یکی بر دیگری] در میان است نه جنگی بی‌امان میان دوشاخه‌آشتی ناپذیر از اندیشه. زیرا فلسفه منفی را به آسانی نمی‌توان رد کرد. هیچ سیستمی نیست که بی‌مفاهیم بنا شود. و اگر فیلسوف مثبت تکیه را بر وجود می‌گذارد، البته نمی‌تواند از هر پرسشی درباره چیستی آنچه هست چشم پوشد. پس می‌باید «پیوند میان آندو، یعنی یگانگی آندو را تصدیق کنیم.»^{۲۹}

27. existential 28. existing

۲۹. جدایی که شلینگ [میان دو فلسفه] می‌نهد به جدایی که برخی از نویسندگان جدید [میان آندو] نهاده اند ناهمانند نیست، از جمله آنان استاد ژیلسون (Gilson) است که میان فلسفه اصالت ماهیتی (essentialist) و فلسفه اصالت وجودی (existential) فرق می‌نهد. این اصطلاح دوم را نباید با «اگرستانسیالیسم» اشتباه کرد، بلکه مراد از آن فلسفه‌ای است که تأکید اساسی خود را بر وجود به معنای اگرستانس (esse) می‌نهد تا بر وجود به معنای ماهیت (essence). اما دامنه این همانندی چندان زیاد نیست.

اما شلینگ می پرسد که از فلسفه منفی به فلسفه مثبت چگونه می توان فرارفت؟ این کاری نیست که تنها با اندیشه بتوان کرد. زیرا سروکار اندیشه مفهومی با ماهیات و استنتاجهای منطقی است. پس می باید به خواست روی آور شویم «خواستی که با جبر ذاتی چنین می طلبد که خدا نمی باید ایده محض باشد.» به سخن دیگر، نخستین گام در راه تصدیق وجود الاهی با عمل ایمانی برداشته می شود که خواست خواهان آنست. «من» از وضع هیوطی خویش، از حالت دورماندگی [از اصل] خویش، با خبر است، و آگاهست که تنها کوشش خداوند است که این دورماندگی را چاره تواند کرد. پس، خواهان آنست که خدانه يك آرمان (ایده آل) جدا از عالم خاکی بلکه خدای باشنده شخص وار باشد که انسان از راه وی [از گناه] بازخریده تواند شد. نظم آرمانی اخلاقی فیشته به نیازهای دینی انسان پاسخ نتواند گفت. ایمانی که در بنیاد فلسفه مثبت جای دارد ایمان به خدای شخص وار آفریدگار است، نه ایمان به نظم اخلاقی آرمانی فیشته، نه ایمان به ایده مطلق هگل.

در نگاه نخستین چه بسا چنین به نظر آید که شلینگ نظریه کانت درباره ایمان عملی یا اخلاقی را بازگو می کند. اما شلینگ پنهان نمی کند که وی فلسفه سنجشگری را نمونه فلسفه منفی می داند. کانت البته خدا را بر بنیاد ایمان تصدیق می کند، اما همچون يك فرض، یعنی، همچون يك امکان. افزون بر این، کانت خدا را همچون وسیله تصدیق می کند، وسیله ای برای آمیزش فضیلت با شادکامی. در دین وی در چارچوب عقلانیت محض جایی برای دین اصیل نمی ماند. انسانی که براستی اهل دین باشد از نیاز زرف خویش به خدا آگاه است و همین آگاهی و شوق وی به خدا است که او را به خداوندی شخص وار می رساند «زیرا شخص در طلب شخص است.» انسانی که براستی اهل دین باشد خدا را از آثر و تصدیق نمی کند که وی را وسیله ای برای آمیختن شادکامی و فضیلت بداند: او خدا را به خاطر خدای جوید. من «در طلب ذات خداست. تشنه اوست، او، آن خدایی که عمل می کند، که سرنوشت می سازد، آن خدایی که خود واقعی است و می تواند واقعیت هیوط را چاره کند... تنها در چنین خدایی است که من نیکی برین حقیقی را می بیند.»

کار جدا کردن فلسفه مثبت از فلسفه منفی بدینسان به جدا کردن دو فلسفه دیگر نیز می انجامد، یکی فلسفه ای که براستی دینی است، و دیگری فلسفه ای که نمی تواند وجدان دینی را با خود همگون کند و خواسته های آن را بر آورد. شلینگ این سخن را با کنایه ای آشکار به کانت، می گوید: «اشتیاق به خدای واقعی و رستگاری از راه وی، چنانکه می بینید، چیزی نیست مگر بیان نیاز به دین.... بی يك خدای کوشا... دینی در کار نتواند بود، زیرا در دین فرض بر اینست که رابطه ای فعلی و واقعی میان خدا و انسان وجود دارد. و تاریخی در میان نتواند بود اگر که خدا در آن سرنوشت ساز نباشد. در پایان فلسفه منفی آنچه داریم يك دین ممکن است نه دین واقعی، دینی تنها

«در چارچوب عقل محض... و با فرارفتن به فلسفه مثبت است که ما نخست به سپهر دین گام می‌گذاریم.»

واما، اگر فلسفه مثبت وجود خدا را همچون اصل نخستین تصدیق کند، و اگر فرارفتن [از فلسفه منفی] به فلسفه مثبت نه با اندیشه بلکه تنها با عمل اراده از سر ایمان ممکن باشد، آشکار است که شلینگ نمی‌تواند با چسباندن يك یزدانشناسی طبیعی^{۳۰}، به معنای سنتی کلمه، به فلسفه مثبت فلسفه منفی را به فلسفه مثبت بدل کند. در عین حال آن چیزی که می‌توانیم دلیل تجربی برای عقلانیت عمل اراده بنامیم در میان تو اند بود. زیرا انسان اهل دین در طلب خدایی است که خود را به وحی نمایان کند و مایه رستگاری انسان را فراهم آورد. و اگر کسی برای وجود خدا چنین دلیلی بیاورد، این دلیل خود نشان‌دهنده سیر تاریخی آگاهی دینی و تاریخ جست‌وجوی انسان از بی خدا و یاسخ خدا به این جست‌وجو خواهد بود. «فلسفه مثبت فلسفه تاریخی است.» و به این دلیل است که شلینگ در نوشته‌های بعدی خویش به مطالعه اساطیر و وحی می‌پردازد و می‌کوشد تا نشان دهد که خدا چگونه خود را گام به گام بر انسان نمایان می‌کند و وی را گام به گام رستگاری می‌بخشد. معنای این سخن آن نیست که شلینگ همه اندیشه‌های نظری پیشین خویش را رها می‌کند تا به مطالعه تجربی تاریخ اساطیر و وحی بپردازد. چنانکه دیدیم، تز او اینست که فلسفه مثبت و منفی را می‌باید در آمیخت، نه آنکه اندیشه‌های نخستین خویش درباره دین را رها کند. برای مثال، در رساله‌ای به نام استنتاجی دیگر از اصول فلسفه مثبت^{۳۱} (۱۸۴۱) سر آغاز حرکت خویش را «موجود نامشرط» قرار می‌دهد و از آنجا به سوی استنتاج دهمایا مرحله‌های زندگی درونی الهی پیش می‌رود. وی بنا را بر پیشینگی (تقدم) وجود [بر ماهیت] می‌گذارد، اما به طرح کلی فلسفه نخستین خویش از دین، با ایده‌های دهمایا زندگی الهی، هبوط جهان و بازگشت به خدا وفادار می‌ماند. و اگر چه در درس - گفتارهای خویش درباره اساطیر و دین در پی استوار کردن فلسفه دین خویش بر اساس شواهد تجربی است، هرگز خود را از بند آن گرایش ایده‌باورانه رها نمی‌کند که رابطه میان خدا و جهان را رابطه میان زمینه یا پیش‌آیند (مقدم) به پی‌آیند (تالی) می‌داند.

چه بسا خواننده در این دریغ با کی‌یر که گورهم آواز باشد که شلینگ پس از جدا کردن فلسفه مثبت از فلسفه منفی بجای بازاندیشی ژرف فلسفه خویش در پر تو این جدایی به سراغ مطالعه اساطیر و وحی می‌رود. در عین حال، دیدگاه شلینگ را می‌توان فهمید. فلسفه دین در کانون اندیشه وی جای گرفته است و مطلق ناشخصی خود - نمایانگر به خدای شخص وار وحی کننده بدل شده است. پس، شلینگ شوق آن دارد که نشان دهد ایمان انسان به خدا از دیدگاه تاریخی

توجیه‌پذیر است و تاریخ آگاهی دینی همچنین تاریخ خود-نمایانگری خدا بر انسان است.

۴. اساطیر و وحی

و اما، اگر سخنی از فلسفه اساطیر و وحی شلینگ همچون يك مطالعه تجربی می‌رود، واژه «تجربی» را می‌باید به معنای نسبی آن فهمید، زیرا شلینگ علم مابعدالطبیعه استنتاجی را رها نکرده تا به تجربه باوری^{۳۲} ناب بچسبد. بلکه بسیار با آن فاصله دارد. برای مثال، استنتاج سه «توانش»^{۳۳} در خدای یگانه [دردستگاه فلسفی وی] پیش انگاشته است. و همچنین پیش انگاشته است که اگر خدایی وجود داشته باشد که خود-نمایانگر باشد، در این صورت ماهیت ضروری وجود مطلق رفته-رفته نمایان می‌شود. پس، آنگاه که شلینگ دست به کار مطالعه اساطیر و وحی می‌شود، پیشاپیش گویی طرح آنچه را که سپس خواهد یافت، دردست دارد. این مطالعه بدان معنا تجربی است که مایه آن را تاریخ واقعی دین، آنچنانکه پژوهش تجربی می‌شناساند، فراهم می‌کند؛ اما چارچوب تفسیر از راه باصطلاح استنتاجهای ضروری علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، شلینگ دست به کار می‌شود تا در تاریخ دین خود-نمایانگری يك خدای شخص وار را ببیند که یگانگی [ذات] وی ناسازگار با سه توانش یا سه دم جدا از یکدیگر نیست. والبت، وی در کشف نموده‌های این مفهوم از الوهیت در جریان رشد باورهای دینی از اساطیر باستانی شرق و غرب تا اصل سه گانگی (ثلیث) مسیحی با هیچ دشواری روبرو نیست، همچنانکه در کشف نموده‌های ایده‌های هبوط و بازگشت به خدا.

اگر مقدمات [اندیشه فلسفی] شلینگ پذیرفته شود، البته، در این روش هیچ اشکالی پیدا نخواهد شد. زیرا، چنانکه دیدیم، وی هرگز قصد آن ندارد که علم مابعدالطبیعه (متافیزیک)، یا فلسفه عقلی مجرد، را کنار گذارد، چرا که این علم، به زبان اصطلاحات امروزین، نشان می‌دهد که اگر ماجرای در کار باشد این ماجرا از چه قرار باید باشد. پس، از دیدگاه شلینگ، پیش‌انگاره‌های مابعدالطبیعی همه جای خود را دارند. زیرا فلسفه در تمامیتش آمیزه‌ای است از فلسفه مثبت و منفی. در عین حال، همین روش شلینگ بی‌گمان سبب شده است که فلسفه اساطیر و وحی وی در جریان رشد مطالعه تاریخ دین اثری چندان نداشته باشد. مراد آن نیست که بگویم پیش‌انگاره‌های مابعدالطبیعی بی‌ربطند. ربط یا بی‌ربطی آنها بستگی به دید ما نسبت به ارزش علم مابعدالطبیعه از نظر شناخت دارد. اما فهم این قضیه نیز آسان است که چرا کسانی که خواهان رها کردن مطالعه تاریخ دین از چنگ پیش‌انگاره‌های علم مابعدالطبیعه ایده‌باورانه بودند، فلسفه اساطیر و وحی شلینگ را به جد نگرفتند.

شلینگ میان اساطیر از سویی و وحی از سوی دیگر فرق می‌نهد. «هر چیز روزگاری دارد. دین

اساطیری می‌بایست پیش از همه بیاید. دردین اساطیری به دین کور (که فرآوردهٔ يك فرایند جبری است) و ناآزاد و غیر روحانی برمی‌خوریم. «اسطوره‌ها فرآورده‌های خودسرانه و پلهوسانه خیال نیستند. اما وحی نیز نیستند؛ وحی به معنای دانشی که آزادانه از خدا سرچشمه گرفته باشد. البته، می‌توان آنها را آگاهانه ساخت و پرداخت، اما در اساس فرآوردهٔ يك فرایند ناآگاهانه و جبری‌اند، یعنی صورتهایی هستند از پی یکدیگر که در آنها ترس از خدا خود را بر آگاهی دینی زور آور می‌کند. به سخن دیگر، اساطیر مطابق است با اصل تاریک یا فرودست در خدا و از عالم ناآگاهی ریشه می‌گیرد. اما، هنگامی که از اساطیر به وحی می‌رسیم «یکسره پای به عالم دیگری می‌گذاریم.» در عالم اساطیر ذهن با «يك فرایند جبری سر و کار دارد، اما اینجا با چیزی که جز حاصل يك خواست سراسر آزاد نیست.» زیرا مفهوم وحی در بردارندهٔ آن عملی است که از راه آن خدا «خود را آزادانه به بشریت می‌بخشد یا بخشیده است.»

شلینگ تأکید می‌کند که از آنجا که دین اساطیری و دین وحیانی هر دو دینند، رده بندی هر دو در ذیل يك ایدهٔ مشترك می‌باید ممکن باشد. و در واقع، تمامی تاریخ آگاهی دینی يك یزدان‌خواست^{۳۴} دیگر یا تولد دوبارهٔ خداست، بدان معنا که شوند^{۳۵} یا تولد سرمدی و بی‌زمان خدا در خویش، [دیگر بار] در زمان، در تاریخ دین باز نموده می‌شود. اساطیر، که ریشه در ناآگاهی دارد، نمایانندهٔ يك دم از زندگی الهی است و منطقاً بر وحی پیشی دارد و زمینه ساز آنست. اما خود وحی نیست. و وحی در مقام عمل آزادانه‌ای که از خدا برآمده است، پی آیند منطقی اساطیر نیست. در عین حال می‌توان گفت که وحی حقیقت اساطیر است. زیرا اسطوره آن عنصر ظاهری است که حقیقت وحی شده را می‌پوشاند. و فیلسوف می‌تواند در کافر کیشی [پیش از مسیحیت] باز نموده‌ها یا پیش آگاهیهای اساطیری حقیقت را ببیند.

به سخن دیگر، شلینگ خواهان نشان دادن آنست که تمامی تاریخ آگاهی دینی نمایشی است که خدا از خود می‌دهد، در حالی که می‌خواهد جای ویژه‌ای نیز برای مفهوم مسیحی تجلی (وحی)^{۳۶} باز گذارد. از سویی، با صلاح به معنای ضعیف کلمه، تجلی در سراسر تاریخ دین جریان دارد، زیرا که وحی همانا حقیقت باطنی اساطیر است. از سوی دیگر، به معنای قوی کلمه، تجلی در مسیحیت است که یافت می‌شود. زیرا در مسیحیت است که این حقیقت باطنی خود را چنانکه باید نشان می‌دهد. بدینسان، مسیحیت حقیقت اساطیر را بدان می‌بخشد و آن را اوج دین تاریخی می‌توان شمرد. اما این بدان معنا نیست که مسیحیت پی آیند خود به خودی از اساطیر است. اساطیر بدین معنا، چنانکه دیدیم، يك فرایند جبری است. اما در مسیح و از راه اوست که خدای شخص وار خود را نمایان می‌کند. آشکار است که شلینگ از آنجا که می‌خواهد تمامی تاریخ دین را باز نمود زمانی زندگی الهی نشان دهد، برای وی بسیار دشوار است که میان اساطیر کافران و

مسیحیت پیوندی ناگزیر نبیند؛ زیرا که اساطیر نمایانده خدا همچون خواستِ ناآگاه است و مسیحیت نمایانده خدا همچون خواست آزاد، همچون خواست عشق. در عین حال، شلینگ می‌کوشد با تأکید بر اینکه مفهوم وحی در بردارنده مفهوم فعل آزادانه از سوی خداست، میان اساطیر و وحی فرقی اساسی بگذارد. وحی حقیقتِ اساطیر است بدین معنا که وحی آن چیزی است که اساطیر به جانب آن روان است و در زیر پوشش ظاهری اسطوره قرار دارد. اما در مسیح و از راه اوست که حقیقت بر روشنی و آزادانه نمایان شده است و حقیقت آن را نمی‌توان بسادگی با استنتاج منطقی از اسطوره‌های کافرانه شناخت.

اما، اگر چه شلینگ بی‌گمان در آن می‌کوشد که اساطیر را از وحی جدا کند، نکته مهم دیگری نیز در کار می‌آید و آن اینکه اگر مقصود از وحی مسیحیت باشد که همچون واقعیتی بسادگی رودر روی واقعیت کافرکشی ایستاده است، جا برای دیدگاه بالاتری بازمی‌شود، یعنی برای عقل که هم اساطیر را می‌فهمد و هم وحی را. و این دیدگاه بالاتر همان فلسفه مثبت است. اما شلینگ هرگز نمی‌خواهد بگوید در پی تفسیر عقلانی دین از بیرون است، بلکه در پی آنگونه کاری است که آگاهی دینی می‌کند، یعنی فهم دین از درون. بدینسان، فلسفه دین برای شلینگ نه تنها فلسفه که دین نیز هست. این فلسفه مسیحیت را پیشاپیش در بر دارد و بی‌آن وجود نمی‌تواند داشت. این فلسفه از درون مسیحیت بر می‌آید نه از بیرون آن. «بنابراین، دین و حیاتی از نظر تاریخی واسطه‌ای است برای [رسیدن به] دین فلسفی.» اما دین فلسفی را نمی‌توان بسادگی با ایمان و زندگی مسیحی در مقام واقعیات یکی انگاشت. زیرا دین فلسفی این واقعیات را همچون مجستار-مایه‌ای برای فهم آزادانه باریک اندیشانه بر می‌گیرد. بنابراین، بخلاف پذیرش [بی‌چون و چرای] وحی اصلی مسیحی بر پایه مرجعیت [کلیسا]، دین فلسفی را می‌توان دین «آزاد» نامید. «مسیحیت جز واسطه‌ای برای [رسیدن به] دین آزاد نیست نه آنکه [دین آزاد] بی‌واسطه به وسیله آن فراهم‌شود.» اما این بدان معنا نیست که دین فلسفی وحی را رد می‌کند. ایمان جویای فهم است؛ اما فهمی که از درون باشد سبب ناچیز شدن موضوع فهم نخواهد شد.

این فرایند از فهم یا باریک اندیشی آزادانه، تاریخی دارد که از یزدان‌شناسی (تولوژی) و علم مابعدالطبیعه مدرسی (اسکولاستیک) تا فلسفه دین پسین شلینگ دامنه دارد. در این فلسفه می‌بینیم که شلینگ در تب و تاب یافتن خردی عالیت‌ر است و در دستگاه اندیشه‌وی همواره اثری از اندیشه گنوسی^{۳۷} وجود دارد. وی درست همانگونه که از علم فیزیک عادی خرسند نبود و علم فیزیک نظری یا عالیت‌ری بنانهاد، در سالهای پسین دانش باطنی یا دانش عالیت‌ری درباره ماهیت خدا و تجلیگری وی بنیاد کرد.

پس جای شگفتی نیست اگر ببینیم که شلینگ برداشتی از تاریخ مسیحیت دارد که از جنبه‌هایی

یادآور نظریه‌های یوآخیم فلورسی صومعه‌دار^{۳۸} در سده دوازدهم است. به نظر شلینگ در جریان پرورش مسیحیت سه دوره عمده وجود دارد. نخست، دوره پطرسی که ویژگی آن فرمانروایی اندیشه‌های شریعت و مرجعیت [کلیسا] است و با هدف غایی زیستن در خدا در پیوند است، که خدا نیز در این برداشت با پدر در یزدانشناسی سه‌گانه انگار (تثلیثی) یکی است. دوره دوم، دوره پولوسی است که با دین پیرایی^{۳۹} پر و تستانی آغاز می‌شود که ویژگی آن اندیشه آزادی است و با اصل مثالی (ایده آل) در خدا در پیوند است که با پسریکی شمرده می‌شود. شلینگ به دوره سوم نیز چشم دارد، یعنی دوره یوحنایی، که هم‌نهادی عالیترا از دوره نخست خواهد بود و قانون و آزادی را با هم در یک امت مسیحی جمع خواهد کرد. این دوره سوم با روح القدس در پیوند است، یعنی با عشق الهی که هم‌نهادی است از دوم، نخست در زندگی درونی خدا.

۵. کلیاتی درباره شلینگ

چون به تمامی سیر وسلوک فلسفی شلینگ بنگریم، می‌بینیم که میان منزل اول و منزل آخر وی فرق بسیار است. در عین حال میان آنها پیوستگی نیز هست. زیرای می‌توانیم دید که بر حسب هر وضعی که به خود می‌گیرد مسائل تازه‌ای برای وی پدید می‌آید و رفتن به دنبال راه حل این مسائل ناگزیر گرفتن وضع‌های تازه‌ای را در پی دارد که این وضع‌های تازه خود وضع‌های گذشته را دگرگون می‌کند یا دگرگون نشان می‌دهد. افزون بر آن، برخی مسائل بنیادی فراگیر هست که به رغم همه زیر و بالاها به کار فلسفی وی وحدتی می‌بخشد.

از نظر عقلی با این سیر رشد [اندیشه فلسفی] هیچ مخالفت نمی‌توان کرد، مگر آنکه اصل نزد ما آن باشد که فیلسوف می‌باید يك دستگاه بسته سفت و سخت از کار در آورد و به ترکیب آن دست نزنند. البته، این نکته نیز در میان است که شلینگ دستگاه [فلسفی] خویش را آنچنانکه باید دگرگون نکرد. زیرا با وجود آنکه در کار آوردن يك ایده تازه یا دسته‌ای از ایده‌های تازه حکم می‌کند که ایده‌های کهنه دور ریخته شود، اما وی مایل به نگاهداری آنها بود. اما این خصلت تنها در شلینگ نیست و چه بسا هر فیلسوفی که اندیشه‌اش از مرحله‌های جداگانه می‌گذرد چنین باشد. اما چنین حالتی ارزیابی دقیق وضع شلینگ را در هر گامی تا حدودی دشوار می‌کند. برای مثال، وی در اندیشه پسین خویش بر سرشت شخص وار خدا و آزادی فعل آفریدگاران و تأکید می‌کند. و بر این پایه بدیهی است که سیر تکاملی اندیشه یزدانشناسیک (تولوژیک) وی را حرکتی از وحدت وجود به خدا باوری نظری^{۴۰} بدانیم. در عین حال، تأکید وی بر آزادی الهی با نگاهداشت ایده هبوط جهان همراه است و با گرایشی همیشگی به آنکه نسبت میان جهان و خدا را با نسبت میان پی‌آیند (تالی) و پیش‌آیند (مقدم) قیاس کند. ازینرو، اگر چه نزد من درست‌تر آنست که اندیشه پسین

وی را در پرتو ایده‌های تازه آن شرح کنم تا ایده‌هایی که از گذشته بازمانده‌اند، اما این شیوه اندیشه دستاویزی است برای کسانی که بر آند شلینگ تا واپسین مرحله فلسفیدن خویش نیز بیشتر یک وحدت وجودی پویا بود تا یک خدا باور. این مسئله، البته، هم مسئله تکیه‌هاست و هم مسئله اصطلاحات. اما فراموش نباید کرد که مقدار زیادی از گناه نیز به گردن خود شلینگ است که یافتن عنوان بیانگر درست و دقیق [در باره فلسفه اش] را دشوار کرده است. هر چند از فیلسوفی که چنین شوقی برای درآمیختن دیدگاه‌های بظاهر ناهم‌ساز دارد تا نشان دهد که آنها در حقیقت کامل کننده یکدیگر اند، جز این چه می‌توان چشم داشت؟

البته شلینگ از آن دسته سیستم‌سازی نیست که سیستمی بسته و قالبی از خود بر جا می‌گذارند و می‌گویند خواهی بپذیر خواهی نپذیر. اما این بدان معنا نیست که اندیشه وی سیستمانه نبود. البته، ذهن وی از اندیشه ورزان گوناگونی الهام و انگیزش پذیرفته بود که آنها را از جنبه‌هایی همسرشت می‌دانست. برای مثال، گذشته از کانت و فیخته و افلاطون، نوافلاطونیان، جوردانو برونو^{۴۱}، یاکوب بومه، اسپینوزا، و لایبنیتس همه الهام بخش وی بوده‌اند. اما این گشودگی به روی ایده‌هایی که از سرچشمه‌های گوناگون می‌رسند با توانایی خاصی برای درآمیختنشان و ساختن تمامیتی یکدست از آنها همراه نبود. افزون بر آن، دیدیم که وی در سالهای پسین گرایش سخت به پرواز به قلمرو و ابرآلود حکمت الاهی و عرفان گنوسی پیدا کرده بود. و بدیهی است کسی که سخت به دامان اندیشه‌های یاکوب بومه پناه برد در میان فیلسوفان چندان جاذبه‌ای نخواهد داشت. همچنین، همانگونه که هگل اشاره می‌کند، می‌باید فلسفه شلینگ را از تقلیدهای وی از دیگران جدا کرد، زیرا که این بخش دومین توده درهم برهمی است از واژه‌ها درباره مطلق، و یا نشان دادن تمثیل‌های گنگ بر پایه اصطلاح بینش‌های شهودی به جای اندیشه پیگیر است. زیرا شلینگ اگر چه سیستم ساز نبود به معنایی که هگل بود، اما سیستمانه می‌اندیشید. یعنی، برای فهماندن مایه‌های اندیشه خویش و شکافتن مسائلی که پیش می‌کشید کوششی واقعی و پیگیر داشت و همواره در پی فهم سیستمانه بود و می‌کوشید همینگونه نیز مطالب را برساند. اما اینکه کامیاب بود یا نبود، مسئله دیگری است.

تاریخ‌گزاران اندیشه پسین شلینگ را کمابیش به فراموشی سپرده‌اند. و این نکته‌ای است فهمیدنی. نخست آنکه، چنانکه در فصل پیش‌گفتار اشاره کردیم، فلسفه طبیعت شلینگ و سیستم ایده باوری برین و نظریه وی درباره مطلق همچون همانستی ناب، مرحله‌های سترگ اندیشه وی اند اگر که او را در جریان تکامل ایده باوری آلمانی پیش از هر چیز حلقه‌ای میان فیخته و هگل

۴۱. نظریه شلینگ درباره مطلق همچون همانستی ناب را می‌توان دنباله نظریه برونو (Bruno) درباره بیکران همچون «هم‌خدا» (coincidentia oppositorum) دانست، ایده‌ای که در اصل از نیکولاس کوزایی (Nicolas of Cusa) گرفته شده بود.

بدانیم. دوم آنکه، فلسفه اساطیر و وحی وی تعلق به دوره ای داشت که ایده باوری متافیزیکی تمام زور خود را زده بود، و این فلسفه به نظر بسیاری نه تنها نتوانسته بود از بالای سر هیچ فلسفه عقلی ببرد، بلکه از نظر پروراندن تاریخ دین در روزگاران بعدی نیز چندان ارزشی نداشت.

و اما، این فراموشی اگر چه فهمیدنی است اما جای دریغ نیز برای آن هست. و دست کم از این جهت دریغ انگیز است که ممکن بود در جو مطالعه تاریخی و جامعه شناسیک و روانشناسیک ناب آگاهی دینی در عالم اندیشه جایی نیز برای فلسفه دین باز گذاشته شود. در اندیشه شلینگ چندان به دنبال راه حل مسائل نباید گشت که به دنبال مایه های انگیزنده و الهام بخش و سرآغازهای اندیشه مستقل. و چه بسا این سرشت تمامی فلسفه پردازی شلینگ باشد. ارزش آن پیش از هر چیز چه بسا در اندیشه انگیزی آن باشد. اما چنین اثری، البته، در کسانی دارد که با او از آغاز کمابیش هم اندیشه اند و دل به مسائلی می دهند که وی پیش می کشد. و اگر چنین همفکری و همدلی در میان نباشد، جای شگفتی نیست اگر که بر نام او خط بکشند و او را شاعری بدانند که برای بیان بینش خویش از جهان رسانه نادرستی را برگزیده است.

۶. نکته هایی درباره نفوذ شلینگ در برخی از اندیشه ورزان خویشاوند در فصل پیشگفتار یادی از روابط شلینگ با جنبش رومانتیک و نمایندگان آن، یعنی ف. اشلگل، نووالیس، هولدرلین، و دیگران کردیم و سر آن ندارم که آن گفته ها را بازگویم یا دامنه دهم. اما در این بخش آخرین از این فصل جای آنست که درباره نفوذ شلینگ در برخی از اندیشه ورزان دیگر، چه در درون و چه در بیرون آلمان، سخنی گفته شود.

فلسفه طبیعت شلینگ در لورنتس اوکن^{۴۲} (۱۷۷۹-۱۸۵۱) اثر گذاشت. اوکن، به ترتیب، استاد پزشکی درینا، مونیخ، و زوریخ بود، اما سخت دلبسته فلسفه بود و چند اثر فلسفی نیز چاپ کرد، مانند کتاب درباره جهان^{۴۳}، در ۱۸۰۸. به نظر وی، فلسفه طبیعت نظریه ای است درباره دگر دیسی جاودانه خدا به جهان. خدا کلیت است و جهان ظهور جاودانه خدا. یعنی، جهان آغازی نتواند داشت از آنجا که فرانمود اندیشه الاهی است. و به همین دلیل پایانی نیز نتواند داشت. اما فرگشت^{۴۴} (تحول) می تواند داشت و دارد.

شلینگ اگر چه از برخی از اندیشه های اوکن در درس-گفتارهایش بهره گرفت، اما فلسفه وی را چندان نپسندید. اوکن هم در برابر از دنبال کردن اندیشه های شلینگ در فلسفه دینی پسینش، سر باز زد.

نفوذ فلسفه طبیعت شلینگ را در یوهان یوزف فن گورس^{۴۵} (۱۷۷۶-۱۸۴۸) نیز می بینیم که

42. Lorenz Oken 43. Über das Universum 44. evolution

45. Johann Joseph von Görres

فیلسوف کاتولیک مذهب برجسته ای بود در مونیخ.^{۴۶} اما گورس بیشتر به نام متفکر دینی نامدار است. وی نخست تا حدودی به سیستم همانستی شلینگ، که وحدت وجودی است، گرایید و سپس فلسفه خدا باورانه ای بنیاد کرد که آن را در کتاب چهار جلدی عرفان مسیحی^{۴۷} (۱۸۳۶-۱۸۴۲) شرح کرده است. اگر چه او نیز، مانند شلینگ، سخت شیفته اندیشه حکمت الهی بود، به کوشش در زندگی سیاسی پرداخت و به مسئله رابطه کلیسا و دولت دل بست.

گورس دیدگاهی را که سیستم همانستی شلینگ عرضه می کرد رها کرد، اما کارل گوستاو کاروس^{۴۸} (۱۷۸۹-۱۸۶۰)، که پزشک و فیلسوف بود، تا پایان کار خویش از وحدت وجود دفاع می کرد. اندیشه وی به خاطر کتابی که درباره روان نوشته است (۱۸۴۶) از اهمیتی برخوردار است، زیرا در آن چنین نظر می دهد که کلید فهم زندگی آگاهانه در قلمرو ناآگاهی است.

واما در مورد فرانتس فن بادر^{۴۹} (۱۷۶۵-۱۸۴۱)، که مانند گورس در مونیخ از اندیشه ورزان و نویسندگان برجسته حلقه کاتولیک بود، می بینیم که هم از شلینگ اثر پذیرفته و هم در وی اثر نهاده است. زیرا بادر بود که شلینگ را با نوشته های یاکوب بومه آشنا کرد و بدینسان وی را در تعیین جهت فکر خویش یاری کرد.

بادر بر آن بود که فلسفه از روزگار فرنیسیس بیکن و دکارت هر چه بیشتر از دین جدا شده است، حال آنکه بنیاد فلسفه راستین می باید بر دین باشد و برای پرداختن فلسفه خویش به اندیشه ورزانی چون اکارت^{۵۰} و بومه روی آورد. [به نظری] ما می توانیم در خدا و اصل زبرین و زیرین را از هم باز شناسیم، و اگر چه جهان محسوس را می باید خود-نمایانگری الهی دانست، با اینهمه نماینده هبوط است. و باز، همانگونه که در خدا اصل زبرین بر اصل زیرین، یا نور بر ظلمت، چیرگی جاودانه دارد، در انسان نیز می باید فرایندی از روحانی شدن در کار باشد تا جهان از این راه به خدا باز گردد. آشکار است که بادر و شلینگ جانهای خویشاوندی هستند که از یک آبشخور معنوی آب می خورند.

نوشته های اجتماعی و سیاسی بادر نیز خالی از لطف نیست. وی در آنها به ستیز با نظریه ای بر خاست که دولت را دستاورد یک پیمان یا قرارداد اجتماعی میان افراد می داند. [به نظر وی] دولت نهادی است طبیعی بدین معنا که بنیاد آن بر طبع بشر است و از آن سرچشمه می گیرد: دولت حاصل یک قرارداد نیست. بادر همچنین سخت بر این برداشت می تازد که دولت را قدرت فرمانفرمای^{۵۱} نهایی می داند. فرمانفرمای نهایی جز خدا نیست، و احترام به خدا و قانون اخلاقی جهانر^{۵۲} و^{۵۳}، همراه با احترام به شخص انسان در مقام انگاره خدا، تنها پناهگاه حقیقی در برابر

۴۶. نفوذ شلینگ در جنوب آلمان بیشتر بود تا در شمال آن.

47. *Christliche Mystik*

48. Carus

49. Baader

50. Eckhart

51. sovereign power

52. universal

حکومت خود کامه است. اگر این پناهگاهها ازیاد برود، خود کامگی و نابرداری حکومت ازپی خواهد آمد، خواه فرمانفرمایی را به دست شاه بدانیم خواه به دست مردم. بادر در برابر قدرتِ خدا ناباورانه یا گیتیانه^{۵۳} (دنیوی) دولت، آرمان دولت مسیحی را قرار می دهد. بر تمرکز قدرت، که ویژگی دولت ملی گیتیانه یا خدا ناباورانه است و به بیدادگری در داخل و جنگ در خارج می انجامد، تنها هنگامی می توان چیره شد که دین و اخلاق در تمامی جامعه رخنه کند.

کارل کریستیان فریدریش کراوزه^{۵۴} (۱۷۸۱-۱۸۳۲) را نمی توان شاگرد شلینگ دانست. زیرا وی خود را جانشین راستین معنوی کانت می شمرد و روابط وی با شلینگ، در دوره ای که شلینگ در مونیخ بود، چندان دوستانه نبود. با اینهمه، همیشه می گفت که راه دستیافت به فلسفه وی می باید از طریق شلینگ باشد و برخی از اندیشه های وی با اندیشه های شلینگ خویشتاوند است. کراوزه بر آن بود که تن از آن سپهر طبیعت است، حال آنکه روح یا من از آن سپهر روحانی، از آن قلمر و «عقل» است. در این ایده پژوهی از آن جدایی که کانت میان سپهرهای پدیدار و عقل-بنیاد (نومال) می نهاد، به گوش می خورد. اما کراوزه چنین استدلال می کرد که روح و طبیعت، اگر چه از یکدیگر جدا و به یک معنا متضادند، در یکدیگر اثر می گذارند و ما می باید بنیاد هر دورادریک گوهر کامل، یعنی در خدا یا مطلق، بجویم. کراوزه همچنین یک نظام «هم نهاد»^{۵۵} بنیاد کرد که از خدا یا مطلق سرچشمه می گیرد. و به گوهرهای شاخه گرفته از آنها، یعنی روح و طبیعت، و از آنجا به چیزهای کرانمند می رسد. وی تأکید می کرد که غایت تاریخ یگانگی تمامی بشریت است و پس از آنکه از دستیابی به این هدف از راه [انجمن] فراماسونری نومید شد، مانیفستی منتشر کرد و «جامعه انسانیت»^{۵۶} را بنا کرد. فلسفه وی در آلمان در سایه سیستمهای سه فیلسوف بزرگ ایده باور درخششی نکرد، اما با شگفتی باید گفت که در اسپانیا نفوذ گسترده ای داشت و «کراوزیسم» در آنجا به صورت دستگاه اندیشه همه گیر درآمد.

در روسیه نفوذ شلینگ در گروه پان اسلاوها بود، حال آنکه هواداران غربی شدن بیشتر از هگل اثر پذیرفتند. برای مثال، در اوایل سده نوزدهم فلسفه طبیعت شلینگ را م. گ. پاولوف (۱۷۷۳-۱۸۴۰) در مسکو دنبال کرد، حال آنکه اندیشه دینی پسین شلینگ در فیلسوف نامدار روس ولادیمیر سولوویف^{۵۷} (۱۸۵۳-۱۹۰۰) اثر گذاشت؛ اگر چه نمی توان گفت که سولوویف مرید شلینگ بوده است. گذشته از آنکه وی از دیگر اندیشه ورزان غیر روس نیز اثر پذیرفت، خود فیلسوفی اصیل بود و «مرید» هیچکس نبود. اما در گرایش به تفکر حکمت الاهی^{۵۸} نزدیکی معنوی بسیار با شلینگ نشان می دهد و برخی از جنبه های اندیشه او که سخت دینی است، با

53. secular 54. Krause 55. synthetic 56. Menschheitsbund 57. Soloviev

۵۸. سولوویف با ایده خرد (wisdom) یا سوفیا (sophia)، چنانکه در کتاب مقدس و همچنین در نوشته های بومه دیده می شود، بسیار سروکله زده است.

دیدگاههای فیلسوف آلمانی بسیار همانند است.

نفوذ شلینگ در بریتانیا چندان نبود. کولریج^{۵۹} شاعر در *زندگینامه ادبی*^{۶۰} خویش اشاره می‌کند که وی میان فلسفه طبیعت شلینگ و سیستم ایده باوری برین با بسیاری از آنچه وی برای خویش ساخته و پرداخته «هم‌آیندی»^{۶۱} خوشی یافته است. وی ستایشگر شلینگ است، اما در برابر او فیشته را به چیزی نمی‌گیرد و او را مسخره می‌کند. اما نمی‌توان گفت که فیلسوفان حرفه‌ای در این کشور هیچ شور و شوقی برای شلینگ نشان داده‌اند.

چندی پیش دوباره توجهی به فلسفه دین شلینگ پیدا شد و اندیشه‌های وی از جمله مایه پرورش اندیشه یزدانشناس (تئولوگ) پروتستان پل تیلیش^{۶۲} شد و برخی نیز، به رغم دید کی‌یر که گورنسبت به شلینگ، در فرقی که شلینگ میان فلسفه منفی و مثبت می‌گذارد و تأکیدی که بر آزادی و تکیه‌ای که بر وجود (اگزیزتانس) می‌کند، زمینه برخی از مباحث اگزیزتانسیالیسم را دیده‌اند. اما این برداشت اگرچه خالی از حجت نیست، اما شوق به کشف زمینه‌های اندیشه‌های پسین در ذهنهای درخشان پیشین نمی‌باید چشم ما را بر فرقه‌های بزرگ جو اندیشه میان جنبشهای ایده باوری و اگزیزتانسیالیسم ببندد. باری، شلینگ بیش از همه شاید بدان دلیل بر سر زبانهاست که مطلقاً ناشخصی ایده باوری متافیزیکی را به خدای شخص‌واری بدل کرد که خود را بروجدان دینی آشکار می‌کند.

اشلایر ماخر

۱. زندگی و نوشته ها

سه ایده باور بزرگ آلمانی که با مسئله مطلق و رابطه [وجود] بیکران و کرانمند و با زندگی روح سروکار داشتند، بطبع به دین همچون فرانمودی از رابطه روح کرانمند با حقیقت الاهی می نگرستند. و از آنجا که هر سه استاد فلسفه بودند و سازندگان سیستمهای فلسفی، طبیعی بود که دین را در پرتو اصول اساسی این سیستمها تفسیر کنند. بدینسان، فیشته، بر حسب روح ایده باوری اخلاقی گرایش به فروکاستن دین به اخلاقیات داشت، حال آنکه هگل آن را صورتی از دانش می شناخت. حتا شلینگ که اندیشه اش، چنانکه دیدیم، رفته-رفته به يك فلسفه آگاهی دینی بدل شد و بر نیاز انسان به خدای شخص وار تکیه می کرد، گرایش بدان داشت که شکوفایی آگاهی دینی را شکوفایی مرتبه عالیتري از دانش بدانند. اما، نزد اشلایر ماخر، از دیدگاه يك یزدانشناس^۱ و واعظ، رهیافت دیگری به فلسفه دین می یابیم. این مرد سخت دلبسته فلسفه بود اما نقش پرورش دینی هرگز از ذهنش زده نشد و بر آن بود که می باید آگاهی دینی از سویی و علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) و علم اخلاق را از سوی دیگر بر روشنی از هم جدا کرد.

فریدریش دانیل ارنست اشلایر ماخر^۲ در ۲۱ نوامبر ۱۷۶۸ در برسلو^۳ زاده شد. پدر و مادرش وی را نزد «انجمن برادری مراویا»^۴ به دبستان سپردند. با آنکه ایمان به برخی از بنیانهای اعتقادی مسیحی را از دست داد، برای مطالعه یزدانشناسی (تئولوژی) به هاله^۵ روانه شد، اگرچه در دو سال نخست در دانشگاه بیش از آنکه به یزدانشناسی بپردازد به اسپینوزا و کانت دل بست. در ۱۷۹۰ در برلین امتحان داد و در خانواده ای معلم سرخانه شد. از ۱۷۹۴ تا پایان ۱۷۹۵ در لندسبرگ^۶ نزدیک فرانکفورت و از ۱۷۹۶ تا ۱۸۰۲ در برلین مقام کلیسایی داشت. در این دوران زندگی در برلین بود که اشلایر ماخر با حلقه رومانتیکها، بویژه با فریدریش

1. theologian 2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

3. Breslau 4. Moravian Brotherhood 5. Halle 6. Landsberg

اشلگل، آشنا شد و مانند همه رومانتيکها به «کليت» دل بست و سخت شيفته اسپينوزا گشت. در عين حال، از نوجواني کشتي به سوي اين نظريه افلاطوني داشت که جهان همانا تصويري است پديدار از سپهر مثالي وجود حقيقي. و طبيعت اسپينوزا را همان حقيقي مي شمرد که خود را در جهان پديدار نمود ارمي کند. اما اين ستايشگر اسپينوزا ناگزير از آن بود که نگرش فلسفي خود را با ديني که مأمور آموزش آن بود، آشتي دهد. و اين کار را نه تنها برای آسوده کردن وجدان حرفه اي خویش در مقام يك کشيش پروتستان، بل از آنرو می کرد که بر آستي اهل دين بود، چنانکه اشاره کردیم، نقش ناستردني دینداری خانواده و نخستين آموزگارانش را برجبین داشت. پس می بایست در باب چارچوب عقلي آگاهی ديني، آنچنانکه خود گمان می کرد، اندیشه اي بکند. پس در ۱۷۹۹ گفتارهاي درباره دين^۷ را منتشر کرد و در چاپهای بعدی چندبار در آن بازنگري کرد.

در پی آن در ۱۸۰۰ يك گفتارها^۸ را منتشر کرد و در آن به مسئله رابطه فرد و جامعه پرداخت و سپس در ۱۸۰۱ نخستين مجموعه وعظهای خویش را. اما، اشلاير ماخر، بخلاف آنچه معمولاً گمان کرده اند، يك يزدانشناس (تولوگ) خشك اندیش پروتستان نبود، و در سالهای ۱۸۰۲-۱۸۰۴ از کار کناره گیری کرد. در ۱۸۰۳ طرح يك سنجشگری آموزه های اخلاقی تاکنون^۹ را منتشر کرد. همچنین به ترجمه گفت وگوهای افلاطون پرداخت و بر آنها پیشگفتارها و یادداشت هایی افزود، که بخش نخست آن در ۱۸۰۴ و بخش دوم در ۱۸۰۹ و بخش سوم در ۱۸۲۸ به چاپ رسید.

در ۱۸۰۴ کرسی استادی در دانشگاه هاله را پذیرفت و هنگامی که ناپلئون [در لشکر کشی به آلمان] آن دانشگاه را بست، در همان شهر به عنوان واعظ ماند. اما در ۱۸۰۷ به برلین بازگشت و به شرکت در زندگی سیاسی و همکاری در بنیانگذاری دانشگاه تازه پرداخت. در ۱۸۱۰ به استادی يزدانشناسی (تولوژی) در آن دانشگاه برگماشته شد و تا پایان زندگی در ۱۸۳۴ در این مقام بود. در ۱۸۲۱-۱۸۲۲ کتاب دين مسيحي بر بنياد اصول کليسای انجيلي^{۱۰} را منتشر کرد که در ۱۸۳۰-۱۸۳۱ ويزايش ديگری از آن به چاپ رسید. همچنین مجموعه های ديگری از مواعظه ها را منتشر کرد. درس-گفتارهای وی در دانشگاه که نه تنها زمینه يزدانشناسی که مایه های فلسفي و آموزش و پرورشی را نیز در بر می گرفت، پس از مرگش منتشر شد.

7. Reden über die Religion 8. Monologen

9. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre

10. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche

۲. تجربه اساسی دینی و تفسیر آن

اشلاير ماخر بر آنست که اندیشه و هستی همبسته اند. اما اندیشه را از دوراه می توان به هستی پیوست. در وهله نخست اندیشه می تواند خود را با هستی همسان کند، چنانکه در دانش علمی یا نظری می بینیم. و آن هستی که با تمامیت مفهوما و حکمهای ما مطابقت دارد، طبیعت نامیده می شود. در وهله دوم اندیشه می تواند در پی آن باشد که هستی را با خود همسان کند. حقیقت این همسانی در آن اندیشه ای سنجیده می شود که در بنیاد کوشش اخلاقی ما قرار دارد. زیرا از راه کردار اخلاقی ما در پی آنیم که آرمانها و هدفهای اخلاقی خود را واقعیت بخشیم و بدینسان در آن می کوشیم که هستی را با ایده های خود همسان کنیم نه بعکس. «اندیشه ای که در پی دانش است خود را به هستی پیش انگاری شده می پیوندد؛ اما اندیشه ای که در بن کردارهای ما قرار دارد خود را به هستی می پیوندد که از راه ما می باید در وجود آید.» و تمامیت آنچه خود را در کردار رهبری شده با اندیشه فرامی نماید، روح نامیده می شود.

اکنون، دست کم در نخستین برخورد، بایک دوگانگی روبرو هستیم. از سویی طبیعت را داریم و از سوی دیگر روح را. اگر چه روح و طبیعت، اندیشه و هستی، عین و ذهن، برای اندیشه مفهومی مفهومهایی جداگانه و ناهمگونند— زیرا که این اندیشه توانایی برگزشتن از جداگانگیها و تضادها را ندارد— با اینهمه این دوگانگی مطلق نیست. حقیقت غایی همانا همانستی روح و طبیعت در جهان یا خدا است. اندیشه مفهومی از درک این همانستی ناتوان است. اما این همانستی را می توان حس کرد. اشلاير ماخر این حس را با خود آگاهی پیوند می دهد. در حقیقت، آنچه همانستی من را در خلال گوناگونی لحظه ها و مراحلش درک می کند خود آگاهی باریک اندیشانه نیست، بلکه در بنیاد خود آگاهی باریک اندیشانه «خود آگاهی بی واسطه» ای قرار دارد «که با احساس یکی است.» به سخن دیگر، احساس بنیادی بی میانجی هست که جداگانگیها و تضادهای اندیشه مفهومی هنوز در آن مرتبه پدیدار نشده است و ما می توانیم از آن به نام درونیافت (شهود) یاد کنیم. و اگر چه این نام را بر آن می نهیم باید بدانیم که این يك شهود روشن عقلی نیست. بلکه، باصطلاح، بنیاد احساسی خود آگاهی است و از خود آگاهی جدایی ناپذیر است. یعنی خود از هیچ شهود عقلی از تمامیت الاهی همچون موضوع مستقیم یا تنها موضوع شناخت (آژه) بهره ورنیست، بلکه خود را متکی به آن تمامیتی حس می کند که از تمامی تضادها برمی گذرد.

این احساس اتکا^{۱۱} «وجه مذهبی» خود آگاهی است: و در واقع «همان احساس مذهبی» است. زیرا که گوهر دین «نه اندیشه است نه عمل، که شهود و احساس است. [دین] در پی شهود جهان است....» و جهان، به معنایی که اشلاير ماخر به کار می برد، حقیقت بیکران الاهی است. ازینرو، دین، در نظر وی، بگوهر یا در اساس، همانا احساس اتکا به بیکرانه است.

بدینسان ضرورت جدا کردن دین از سویی و علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق از سوی دیگر به روشنی دیده می شود. البته، موضوع علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق با «دین یکی است، یعنی جهان و رابطه انسان با آن.» اما رهیافتهاشان به موضوع از بُنِ ناهمگون است. اشلاير ماخر با اشاره آشکار به ایده باوری فیشته می گوید، علم مابعدالطبیعه «حقیقت جهان و قوانین آن را از خود به هم می بافت.» علم اخلاق «از درون نهاد انسان و رابطه او با جهان نظامی از وظایف پدید می آورد که کردارهایی را فرمان می دهد یا از آنها باز می دارد....» اما سر و کار دین نه با استنتاج متافیزیکی است نه با آنکه جهان را برای برکشیدن قانون تعیین وظایف به کار گیرد. دین نه دانش است نه اخلاق: احساس است.

بنابراین، می توانیم گفت که اشلاير ماخر از آن گرایشی که دین را به اخلاق فرو می کاهد، و کانت و فیشته رهنمون به آن بوده اند، روی می گرداند، همانگونه که با هر کوششی که بخواید گوهر دین را صورتی از دانش نظری بداند، مخالف است و همان راه یا کوبی را می رود که بنیاد ایمان را در احساس می داند. اما میان اشلاير ماخر و یا کوبی فرق مهمی هست، و آن اینکه یا کوبی بنیاد تمامی دانش را بر ایمان می گذارد، حال آنکه اشلاير ماخر خواهان آنست که میان دانش نظری و ایمان دینی فرق گذاشته شود و بنیاد خاص ایمان دینی را در احساس می داند. می توانیم افزود که آگاهی دینی نزد اشلاير ماخر اگر چه به آگاهی حسانی (استتیک) نزدیکتر است تا به دانش نظری، اما آن احساسی که آگاهی دینی بر آن تکیه دارد، یعنی احساس اتکا به بیکرانه، خاص خود آنست. بدینسان اشلاير ماخر از آن گرایشی که رومانیکها به درآمیختن آگاهی دینی با آگاهی حسانی (استتیک) داشتند، می پرهیزد.

از آنچه گذشت نباید چنین نتیجه گرفت که در نظر اشلاير ماخر میان دین از سویی و علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق از سوی دیگر هیچ رابطه ای وجود ندارد. بعکس، به معنایی هم علم مابعدالطبیعه و هم علم اخلاق به دین نیازمندند. اگر شهود بنیادی دینی از تمامیت بیکران در میان نمی بود علم مابعدالطبیعه جز ساختمان پادروای مفهومی صرف چیزی نمی بود؛ و علم اخلاق بدون دین تصویری بس نارسا از انسان می داشت. زیرا از دیدگاه اخلاقی صرف انسان سرور آزاد و مختار سر نوشت خویش می نماید، حال آنکه شهود دینی اتکای او را به تمامیت بیکرانه، به خدا، پدیدار می کند.

و اما، هنگامی که اشلاير ماخر می گوید که پایه ایمان دینی احساس اتکا به بیکرانه است، کلمه «احساس» را البته می باید بدین معنا گرفت که این آگاهی به اتکا، آگاهی بی میانجی است نه آنکه هیچگونه عمل عقلی را در آن دست اندر کار نداند. زیرا، چنانکه دیدیم، وی همچنین از «شهود» نیز سخن می گوید. اما مراد وی از شهود درك خدا همچون يك موضوع روشن نزد ادراك نیست، بلکه آگاهی به خودی است که در اساس، به معنایی نامعین و مفهومی نشده^{۱۲}، برهستی بیکران اتکا دارد.

ازینرو، احساس اتکا نیازمند تفسیر در ساحت [اندیشه] مفهومی است و این کاری است بر عهده یزدانشناسی فلسفی. البته، از این نکته نمی توان گذشت که شرح اشلایر ماخر از تجربه بنیادی دینی خود آشکارا از گونه ای تفسیر خالی نیست. زیرا با روی گردان شدن از اخلاق باوری^{۱۳} کانت و اندیشه های متافیزیکی فیثته و با الهام گرفتن از اندیشه «اسپینوزا، آن مقدس مطرود» است که وی آنچه را که احساس می شود خود بر آن اتکا دارد با تمامیت بیکران، یعنی با جهان خدایی، یکی می کند. «دین احساس و ذوق برای بیکرانه است»؛ و در مورد اسپینوزا می توانیم گفت که «بیکرانه برای او هم آغاز و هم انجام بود؛ جهان تنها عشق و عشق جاودانه وی بود....» بدینسان، آن احساس اتکای بنیادی دینی نخست همانگونه که از اسپینوزا الهام گرفته شده است شرح داده می شود، آنهم از اسپینوزایی رومانیتیک مآب. در عین حال، درباره نفوذ اسپینوزا [در اشلایر ماخر] نمی باید گزافه گویی کرد. زیرا در حالی که اسپینوزا «عشق عقلی به خدا» را بر قلّه تعالی ذهن می نشاند، اشلایر ماخر احساس اتکا بر بیکرانه را در بنیاد بینش دینی از جهان می نهد. و این پرسش پیش می آید که ما چگونه می توانیم به این آگاهی بی میانجی از اتکا بیندیشیم یا آن را تصور کنیم؟

و اما همینجا مشکلی پیش می آید و آن اینکه احساس بنیادی دینی احساس اتکا به بیکرانه ای است که هیچ تضادی در آن راه ندارد و تمامیتی است یکی با خود، اما اندیشه مفهومی بی درنگ جداگانگیها و تضادها را پیش می آورد؛ و یگانگی بیکران را به ایده های خدا و جهان بخش می کند و جهان را تمامیت همه تضادها و ناهمگونیها می انگارد، حال آنکه خدا یگانگی ساده ای انگاشته می شود که نفی تمامی تضادها و جداگانگیهاست.

از آنجا که اندیشه مفهومی نمی تواند از جداگانگی که ناگزیر پدید می آورد بکلی بگذرد، می باید خدا و جهان را همبسته انگارد. یعنی، رابطه میان خدا و جهان را رابطه دربرداشتگی دوسویه^{۱۴} انگارد و نه فقط حضور آندو در جواریکدیگر و نه حتا رابطه اتکای یکسویه، یعنی اتکای جهان به خدا. «نه بی جهان خدایی هست، نه بی خدا جهانی». در عین حال، این دوایده، یعنی خدا و جهان، را نباید یکی کرد: «پس نه یکی کردن کامل دوایده — نه جدا کردن کامل آنها». به سخن دیگر، از آنجا که اندیشه مفهومی ناگزیر عالم را از راه این دوایده درک می کند، نمی باید آنها را درهم آمیزد. یگانگی عالم وجود را می باید از جهت همبستگی این دوایده تصور کرد نه یکی کردن آندو.

در نگاه نخستین دست کم از این گفته چنین بر می آید که نزد اشلایر ماخر جداگانگی میان خدا و جهان تنها نزد اندیشه انسانی وجود دارد و در حقیقت جداگانگی در میان نیست. اما، در واقع، اشلایر ماخر خواهان پرهیز از فروکاستن جهان به خدا و فروکاستن خدا به جهان است. [زیرا] از

سویی نظریه نیست انگاری جهان^{۱۵} که هیچ واقعیتی برای وجود کرانمند نمی شناسد به آگاهی بنیادی دینی پایبند نیست. زیرا نظریه ای که چیزی بر جا نمی گذارد که بتوان آن را دارای اتکا دانست، ناگزیر از آگاهی دینی نیز نمی تواند برداشت درستی داشته باشد. از سوی دیگر، یکی کردن ساده خدا با دستگاه زمانی-مکانی چیزهای کرانمند نیز جایی برای یگانگی یکپارچه بنیادین بازمی گذارد. بنابراین، جدا کردن خدا و جهان از یکدیگر در اندیشه مفهومی می باید نشان دهنده چیزی بیش از یک کم و کاستی در آن باشد. البته، اندیشه مفهومی هرگز نمی تواند به فهم کاملی از تمامیت، یعنی از عالم خدایی، برسد. اما می تواند گرایش خود را به جدا کردن کامل ایده های خدا و جهان اصلاح کند و می باید چنین کند و راه آن درک همبستگی آندو و دیدن اینست که جهان به خدا همچون پی آیند به پیش آیند اتکا دارد و جهان خود-نمایانگری ضروری یک یگانگی یکپارچه است و یا، به اصطلاح اسپینوزا، نسبت آندو به یکدیگر همان نسبت «طبیعت طبع پذیر» به «طبیعت طبع بخش» است. این بهترین کاری است که از اندیشه مفهومی بر می آید، یعنی پرهیز از جدا کردن کامل و یکی کردن کامل. حقیقت الاهی در ذات خویش از دسترس مفهومهای ما بدور است.

وجه براستی جالب و سترگ فلسفه دین اشلایر ماخر آنست که فلسفه دین برای وی بیان یک تجربه اساسی دینی است. وی در گزارش [ماهیت] این تجربه، البته، زیر نفوذ اسپینوزا است و همچون اسپینوزا، بر آنست که خدا دور از دسترس تمامی مقولات بشری است. از آنجا که خدا یگانگی بی ضد و نداشت، هیچیک از مقولات اندیشه بشری، مانند مقوله شخصیت، را براستی بر وی نمی توان نهاد. زیرا این مقولات همه در بند محدودیتند. در عین حال، خدا را می باید نه گوهر ایستا که زندگانی بیکرانی دانست که خود را ناگزیر در جهان پدیدار می کند. از این جهت اشلایر ماخر به فلسفه پسین فیشته نزدیکتر است تا به سیستم اسپینوزا، در حالی که نظریه خدا یا مطلق همچون یگانگی یکپارچه با خود، که جهان، همچون پی آیند به پیش آیند به آن اتکا دارد، به اندیشه های شلینگ همانند است. اما مذهب گنوسی^{۱۶} پسین شلینگ چندان خوشایند اشلایر ماخر نمی توانست بوده باشد. دین نزد اشلایر ماخر همانا عبارتست از احساس بنیادی اتکا به بیکران. کار آن کار دل است نه فهم، کار ایمان است نه دانش.

۳. زندگی اخلاقی و دینی انسان

اشلایر ماخر، اگر چه از نسبت دادن شخصیت به خدا جز به معنای نمادین آن سر باز می زد، اما بر ارزش شخصیت فردی، هنگامی که انسانها را در مقام عامل اخلاقی در نظر می گرفت، تأکید فراوان داشت. تمامیت، یا عالم، در حقیقت در ذات تمامی افراد کرانمند حضور دارد. و به این

دلیل، خودپرستی محض، از جمله خداگونه انگاشتن يك نفس کرانمند، چه بسا آرمانی اخلاقی برای انسان نتواند بود. در عین حال، هر فرد نمودگار خاصی از خداست و توانمندیهای ویژه و ویژگیهای خویش را دارد. پس وظیفه اوست که توانمندیهای فردی خود را شکوفا کند و هدف آموزش و پرورش می باید ساختن شخصیتهای فردی کمال یافته و ترازمند باشد. انسان در خویش روح و طبیعت را به هم می آمیزد، و برای کمال اخلاقی وی می باید ایندو با یکدیگر هماهنگ شوند. از دیدگاه متافیزیکی روح و طبیعت سرانجام یکی هستند. ازینرو، اگر، برای مثال، عقل و انگیختار طبیعی را چنان از یکدیگر جدا بدانیم که اخلاق را نادیده گرفتن تمامی انگیختارهای طبیعی یا ستیزیدن با آنها بشماریم، شخصیت انسانی چنانکه باید نخواهد بالید. آرمان اخلاقی نه ستیزیدن [با انگیختارهای نفسانی] که هماهنگ ساختن و یکپارچه کردن است. به سخن دیگر، اشلایر ماخر با اخلاق خشک کانتی و گرایش وی به اینکه عقل و میل طبیعی یا انگیختار [نفسانی] را ضدهم بداند چندان همدلی ندارد. اگر خدا، باصطلاح، نفی مثبت همه ناهمگوئیها و تضادها باشد، پس رسالت اخلاقی انسان آنست که با هماهنگ کردن عقل با اراده و انگیختار [نفسانی] در شخصیتی یکپارچه، فرانمودی از این فطرت خدایی در صورت کرانمند خود باشد.

اگر چه اشلایر ماخر بر شکوفایی شخصیت فردی تأکید می کند، همچنین تأکید می کند که فردو جامعه مفاهیمی متضاد نیستند. زیرا فردیت «تنها در رابطه با دیگران وجود دارد.» از سویی، آنچه مایه بی همتایی يك انسان و بازساختن او از دیگر مردمان است، در جامعه انسانی است که پدید می آید. از سوی دیگر، جامعه، که اجتماعی است از افراد جداگانه، ناهمگوئیهای فردی را نیز دربردارد. پس فرد و جامعه دربردارنده یکدیگرند. و نه تنها شکوفا کردن توانمندیهای فردی که احترام به شخصیت دیگران نیز لازمه نمایاندن یا شکوفاندن خویش است. به عبارت دیگر، هر انسانی يك رسالت اخلاقی یگانه برعهده دارد، اما این رسالت تنها در درون جامعه به انجام می رسد، یعنی به دست انسان در مقام عضو جامعه.

اگر بیرسند که رابطه اخلاقی که فیلسوف طرح می کند با اخلاق خاص مسیحیت چیست، پاسخ آنست که برونه (صورت) آنها گوناگون است اما درونه آنها یکی است. درونه اخلاق مسیحی نمی تواند با درونه اخلاق «فلسفی» در تضاد باشد، اما برونه خاص خود را دارد و فراهم آورنده آن برونه، آن عناصری از آگاهی مسیحی است که آن را از آگاهی دینی بطور کلی، جدا می کند. و نکته ویژه در آگاهی مسیحی آنست که «هر گونه اتحاد با خدا را وابسته به عمل نجات بخشانه مسیح می داند.»

نگره اشلایر ماخر نسبت به دینهای تاریخی تا حدودی پیچیده است. از سویی این اندیشه را نمی پذیرد که يك دین فطری جهانی می باید جانشین دینهای تاریخی شود. زیرا تنها دین تاریخی است که وجود دارد و «دین فطری» افسانه است. از سوی دیگر، اشلایر ماخر در سلسله دینهای

تاریخی کشف گام به گام آرمانی را می بیند که به تمامی بدان دست نمی توان یافت. اصول جزمی (دگم ها) به يك معنا ضروری هستند، یعنی بیان مشخص نمادینی از آگاهی دینی اند. اما اینها خود می توانند بندهایی شوند که روح را از جنبش آزادانه بازدارند. يك دین تاریخی مانند مسیحیت از يك نبوغ دینی، همانند نبوغ هنری، سرچشمه می گیرد و برانگیخته می شود، و دوام زندگی خود را مدیون غوطه ور شدن هوادارانش در روح این نبوغ و در آن جنبش حیاتی است که از او سرچشمه می گیرد نه با درست انگاشتن دسته ای از اصول جزمی. البته با گذشت زمان اشلاير ماخر بر ایده [اهمیت] کلیسا و بویژه ایمان مسیحی بیشتر تکیه کرد؛ اما، چنانکه گهگاه در باب وی گفته اند، همچنان يك یزدانشناس آزاداندیش ماند و از این جهت در محافل پروتستان آلمانی اثر فراوان گذاشت هر چند که بازنده شدن محافظه کاری پروتستان این گرایش در این روزگار سخت به خطر افتاده است.

۴. اشاره های پایانی

هدف کوشش اشلاير ماخر از گزارش آنچه خود آگاهی بنیادی دینی می نامید، بی گمان پروراندن يك فلسفه سیستم دار و يك تمامیت یکپارچه فکری بود. اما نمی توان گفت که این فلسفه گرفتار فشار و کشاکش درونی نبود. اثر صورت رومانتیک ما بانه اندیشه های اسپینوزا، یعنی کسی که شوری برای بیکرانه بر او چیره بود، او را به سوی مذهب وحدت وجود می کشاند. در عین حال فطرت احساس یا شهود بنیادینی که او در پی گزارش آن بود، با یگانه انگاری^{۱۷} محض سازگار نبود و جدا کردن خدا از جهان را می طلبید. زیرا بدون فرض کردن گونه ای جدایی چگونه می توان درباره خود کرامندی که از اتکای خویش به بیکرانه آگاه است سخن معناداری گفت؟ همچنین، جنبه های وحدت وجودی اندیشه اشلاير ماخر با پذیرش آزادی شخصی ناسازگار بود، حال آنکه در نظریه اخلاقی و در شرح روابط انسانها به ایده آزادی نیاز داشت و آن را به کار می برد. به عبارت دیگر، با تکیه بر فرد در نظریه های مربوط به کردار اخلاقی و جامعه، عناصر وحدت وجودی مابعدالطبیعه وی به کناری می رفت و هرگز کار به اینجا نمی رسید که عالم خدایی را در توتالیتاریسم سیاسی بجوید. بعکس، یکسره جدا از ایمانی که به کلیسا در مقام جامعه ای جدا از دولت داشت، بر مفهوم «جامعه آزاد» تکیه می کرد، یعنی سازمان اجتماعی که امکان نمود نهاد یگانه هر شخصیت فردی را فراهم کند.

باری، تنها فلسفه اشلاير ماخر نیست که درگیر اینگونه کشاکشها بوده است، بلکه هر فلسفه ای که می کوشید ایده کلیت الهی را با آزادی شخصی و ایده يك همانستی غایی را با شناسایی کامل ارزش موجود مشخص جزئی کرانمند درآمیزد، ناگزیر گرفتار همین دشواریها

می شد. اما اشلاير ماخر هر گز نمی توانست با گفتن اینکه کلی تنها در جزئی ها و از راه آنهاست که وجود دارد، از زیر بار این دشواریها شانه خالی کند. زیرا عزم کرده بود که احساس اتکا به حقیقتی جز جهان زمان-مکانی را توجیه کند. می بایست چیزی «ورای» جهان وجود داشته باشد. با اینهمه جهان [برای وی] نمی توانست چیزی بیرون از خدا باشد. پس او نیز به همان جهتی که شلینگ رفته بود کشیده شد. شاید بتوان گفت که اشلاير ماخر آگاهی ژرف شبه عارفانه ای از یکتایی داشت که خود را در بسیاریان فرامی نماید و در بنیاد آنها قرار دارد، و این اساس فلسفه وی است. اما دشواریها هنگامی پیش آمد که او کوشید به این آگاهی بیان نظری دهد. اما، انصاف باید داد که او خود اقرار می کرد که هیچ شرح نظری رسایی درین باره ممکن نیست. دین نه علم مابعدالطبیعه است نه اخلاقیات. علم یزدانشناسی (تئولوژی) نیز نمادین (سمبولیک) است. اشلاير ما-نر بر اوستی با ایده باوران بزرگ پیوند نمایی داشت، اما بی گمان [مانند آنان] عقل باور^{۱۸} نبود، بلکه دین نزد او عنصر اساسی زندگی معنوی انسان بود؛ و تأکید می کرد که بنیاد دین بر احساس شهودی بی میانجی نهاده شده است. این احساس اتکای مطلق، گویی خوراکی بود برای باریک اندیشیهای فلسفی وی. و البته، از این اندیشه به سادگی نمی توان گذشت و آن را پیشداوری دلخواهانه مردی شمرد که به احساسهای دیندارانه باطنی [خویش] معنایی کیهانی می بخشد که عقل از پذیرفتن آن سر باز می زند. زیرا بهر حال نمی توان از این نکته چشم پوشید که دست کم بخشی از مابعدالطبیعه نظری بیان باریک اندیشانه ای است از آن درک اولیه ای که از اتکای بسیاریان بر یکتا داریم، درکی که واژه ای بهتر از «شهود» برای بیان آن نداریم.

هگل

(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، بزرگترین ایده‌باوران آلمانی و یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان باختر زمین، در ۲۷ اوت ۱۷۷۰ در اشتوتگارت به دنیا آمد.^۱ پدرش کارمند دولت بود. این فیلسوف آینده در سالهایی که در آموزشگاههای اشتوتگارت درس می‌خواند به هیچ روی از خود درخششی نشان نداد، اما در همین سالها بود که نخستین بار مژه فرهنگ یونانی را چشید و بویژه شیفته نمایشنامه‌های سوفوکلس شد، و بالاتر از همه شیفته آنتیگونه.^۲

در ۱۷۸۸ دانشجوی «بنیاد یزدانشناسی پر و تستان» در دانشگاه تو بینگن شد و همانجا بود که با شلینگ و هولدرلین دوستی یافت. این گروه دوستان با هم نوشته‌های [ژان - ژاک] روسو را می‌خواندند و عاشق آرمانهای انقلاب فرانسه بودند. اما هگل در مدرسه هیچ نشان نمی‌داد که توانایی بی‌مانندی داشته باشد. هنگامی که در ۱۷۹۳ دانشگاه را ترک گفت، کارنامه اش اخلاق خوب و پیشرفت دانشش در زمینه یزدانشناسی و زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) را گواهی می‌کرد، اما از چیرگی او در فلسفه نشانی نداشت. ذهن هگل مانند ذهن شلینگ زود رشد نبود بلکه به زمان نیاز داشت تا پخته شود. اما این تصویر یک‌رویی دیگر نیز دارد. او از همان زمان به رابطه میان فلسفه و یزدانشناسی (تئولوژی) چشم دوخته بود، اما قلم اندازها و یادداشت‌هایش را به استادانش نشان نداد، چرا که آنها به هیچ روی چشمگیر به نظر نمی‌آمدند و او بی‌گمان چندان درباره آنها قویدل نبود.

پس از ترک دانشگاه، آموزگار سرخانه شد، نخست در شهر برن در سوئیس (۱۷۹۳-۱۷۹۶) و

۱. این همان سالی بود که کانت رساله استادی خود را نوشت، همچنین زادسال هولدرلین در آلمان و بنتام و وردزورث (Wordsworth) در انگلیس بود.

سپس در فرانکفورت (۱۷۹۷-۱۸۰۰). اگر چه در این سالها در زندگی وی هیچ حادثه‌ای رخ نداد، اما این سالها سالهای شکوفایی فلسفی وی بود. رساله‌هایی که در این سالها نوشت نخستین بار در ۱۹۰۷ به دست هرمان نول^۳ با عنوان نوشته‌های جوانی هگل درباره‌ی یزدانشناسی^۴ به چاپ رسید، که درباره‌ی مایه‌ی آنها در بخش بعدی سخنی خواهیم گفت. البته، اگر جز این رساله‌ها چیزی از وی در دست نمی‌بود و خبری از آن دستگاه فلسفی که پس از آن پروراند نمی‌داشتیم، نمی‌توانستیم در یک تاریخ فلسفه جایی برای وی بازگذاریم. بدین معنا آن رساله‌ها چندان اهمیتی ندارند. اما هنگامی که در پرتو دانشمان از دستگاه اندیشه‌ی پرورده‌ی هگل به نوشته‌های نخستین وی بازپس می‌نگریم، در مسائلی که اندیشه‌ی وی با آنها سروکار دارد پیوستگی می‌بینیم و بهتر درمی‌یابیم که وی چگونه به سیستم فلسفیش رسید و اندیشه‌ی راهنمای وی چه بود. چنانکه گذشت، نوشته‌های نخستین وی را «یزدانشناسیک»^۵ شمرده‌اند. درست است که هگل فیلسوف شد نه یزدانشناس (تئولوگ)، اما فلسفه‌ی همواره نوعی یزدانشناسی بود، بدین معنا که جستار مایه‌ی آن، چنانکه خود تأکید می‌کرد، همان جستار مایه‌ی یزدانشناسی بود، یعنی [وجود] مطلق یا، به زبان دینی، خدا و رابطه‌ی میان [وجود] کرانمند و بی‌کران.

در ۱۸۰۱ هگل در دانشگاه ینا شغلی به دست آورد و نخستین اثر چاپ شده‌اش، *فرق میان سیستمهای فلسفی فیشته و شلینگ*^۶، در همین سال منتشر شد. از این اثر چنین برمی‌آید که وی از همه جهت مرید شلینگ است و این احساس با همکاری وی در ویرایش *مجله‌ی سنجشگرانه‌ی فلسفه* (۱۸۰۲-۱۸۰۳) با شلینگ بیشتر شد. اما درس-گفتارهای هگل در ینا، که در سده‌ی کنونی به چاپ رسیده است، نشان می‌دهد که وی از همان زمان دست اندرکار پرداختن وضع فکری مستقلی برای خویش بود و جدایی وی از شلینگ با انتشار نخستین اثر بزرگ وی، *پدیدارشناسی روح*^۷، که در ۱۸۰۷ از چاپ بیرون آمد، آشکار شد. در بخش پنجم از این فصل بیشتر به این کتاب برجسته خواهیم پرداخت.

پس از «جنگ ینا» [به دنبال حمله‌ی ناپلئون] که به بسته شدن دانشگاه انجامید، هگل دچار بی‌نوایی شد و از ۱۸۰۷ تا ۱۸۰۸ سردبیر روزنامه‌ای در بامبرگ بود. سپس مدیر دبیرستانی در نورمبرگ شد و تا ۱۸۱۶ بر سر این کار بود. (در ۱۸۱۱ همسر گرفت). هگل در مقام مدیر مدرسه بر بر نامه‌ی مطالعات کلاسیک (یعنی زبان و ادبیات یونان و روم) افزود، بی‌آنکه، بخلاف آنچه گفته‌اند، به سواد دانش‌آموزان در زمینه‌ی زبان مادری زبانی برسد. به شاگردان مقدمات فلسفه نیز درس می‌داد، اما این را گویا بیشتر برای خشنودی خاطر ولی نعمتش نیت‌های^۸ می‌کرد تا شوق خویش به

3. Hermann Nohl 4. Hegels theologische Jugendschriften

5. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems

6. Die Phänomenologie des Geistes 7. Niethammer

گنجانیدن فلسفه در برنامه درسی دبیرستان. می توان تصور کرد که شاگردان چه گرفتاریها در فهم سخنان هگل داشته اند. همان زمان فیلسوف مطالعات و اندیشه های خویش را نیز دنبال می کرد و در همین دوران زندگی در نورمبرگ بود که او یکی از کارهای عمده فلسفیش، یعنی علم منطق^۸، را پدید آورد (۱۸۱۲-۱۸۱۶).

درسالی که جلد دوم، یا آخرین جلد این کتاب، انتشار یافت، دانشگاههای ارلانگن، هیدلبرگ، وبرلین برای هگل دعوتنامه فرستادند تا کرسی فلسفه را بپذیرد. وی پیشنهاد دانشگاه هیدلبرگ را پذیرفت. به نظر نمی رسد که در آن زمان در دانشجویان فلسفه نفوذ چندانی کرده باشد، اما آوازه وی به عنوان فیلسوف پیوسته بالا می گرفت و در ۱۸۱۷ با انتشار *دانشنامه علوم فلسفی در کلیات*^۹، بالاتر رفت. هگل در این کتاب طرح کلی سیستم خویش را بر حسب سه بخش اصلی آن، یعنی منطق و فلسفه طبیعت و فلسفه روح، داده است. باید همچنین یادآور شویم که در هیدلبرگ بود که هگل نخستین سخنرانیها را در باب زیبایی شناسی کرد.

در ۱۸۱۸ هگل دعوتنامه دیگری از دانشگاه برلین دریافت کرد و آن را پذیرفت و تا درگذشتش به بیماری وبا در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ بر سر همان کار بود. در این دوره بود که وی نه تنها در دنیای فلسفه در برلین بلکه در تمامی آلمان مقامی بی همتا یافت. به وی تاحدودی به چشم فیلسوف رسمی می نگریستند، اما نفوذ وی به عنوان استاد بی گمان ربطی به پیوندهایش با حکومت نداشت و همچنین به سبب داشتن استعدادی بی مانند در سخنوری نبود؛ زیرا شلینگ از وی سخنورتر بود. بلکه نفوذ وی از سر سپردگی محض و بی چون و چرایش به اندیشه ناب بر می آمد، همراه با توانایی نمایانی که برای گنجانیدن زمینه ای گسترده در میدان پهن اور دیالکتیکش داشت. و شاگردانش حس می کردند که نزد چنین استادی به فهم سرشت درونی حقیقت و فرایند آن، شامل تاریخ انسان و زندگی سیاسی و دستاوردهای معنویش، دست می یابند.

هگل در دوران استادی کرسی فلسفه در برلین آثار فراوانی منتشر نکرد. *اصول فلسفه حق*^{۱۰} وی در ۱۸۲۱ منتشر شد و ویرایشهای تازه ای از *دانشنامه* در ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰. هگل در هنگام مرگ دست اندر کار بازنگری پدیدارشناسی روح بود. اما در تمام این مدت درس می گفت و متنهای این گفتارها پس از مرگش به یاری یادداشت هایی که شاگردانش برداشته بودند، گردآوری و چاپ شد. در ترجمه های انگلیسی، این درس - گفتارها درباره فلسفه هنر شامل چهار جلد، درباره فلسفه دین و تاریخ فلسفه سه جلد و درباره فلسفه تاریخ یک جلد است.

به نظر هولدرلین، هگل فهمی آرام و عادی داشت و دست کم در زندگی عادی هرگز نبوغ

8. *Wissenschaft der Logik*

9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*

10. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

درخشانی از خود نشان نمی داد. مردی بود زحمتکش، باروش، با وجدان، مردم آمیز، و از جهتی يك استاد شریف و سر به راه دانشگاه و فرزند شایسته يك کارمند شریف دولت. در عین حال الهام یافته از رویایی ژرف درباره جنبش و معنای تاریخ انسان و جهان، و زندگی خود را وقف بیان آن کرده بود. اما مراد آن نیست که وی رؤیابین بود، بلکه تا آنجا که پای فلسفه در میان بود از روی آوردن به شهود عارفانه و احساسات بیزار بود. وی به یگانگی بر نه^{۱۱} و در نه^{۱۲} باوری استوار داشت و بر آن بود که در نه، یعنی حقیقت، تنها در جنگ فلسفه آنهم به صورت مفهومی و سیستمانه آن است. واقعی همانا عقلانی است و عقلانی همانا واقعی. و حقیقت را تنها در بازسازی عقلانی آن می توان دریافت. هگل اگر چه فلسفه هایی را که با درآویختن به بینشهای عارفانه، با اصطلاح، میاثر می زند یا فلسفه هایی را که، به گمان وی، قصدشان آموزش اخلاقی و معنوی است نه فهم سیستمانه، چندان سودمند نمی دید، اما خود یکی از پرسکوهرترین و خیره کننده ترین تصویرهای عالم را که در تاریخ فلسفه می توان یافت به بشریت عرضه کرد و بدین معنا رؤیابینی^{۱۳} بزرگ بود.

۲. نوشته های آغازین درباره یزدانشناسی

دیدیم که هگل همان زمان که هنوز دانش آموز دبیرستان بود شیفته روحیه یونانی شده بود، و در دانشگاه همین شیفتگی اثری نمایان در نگره او نسبت به دین مسیحی گذاشت. یزدانشناسی (تولوژی) که او از زبان استادانش در تو بینگن می شنید مسیحیتی بود سازش یافته با ایده های روشنگری^{۱۴}، یعنی خدا باوری عقلانی با آمیزه ای یارنگ و لعابی از ماوراء الطبیعه کتاب مقدس. اما این دین فهم پذیر، چنانکه هگل می گفت، نه تنها خشک و سترون، که با روح و نیازهای نسل او نیز بیگانه بود؛ و آن را ناخشنودانه با دین یونانی می سنجید که در روح مردم یونان ریشه داشت و پاره ای جدایی ناپذیر از فرهنگشان بود. به نظر وی، مسیحیت دین اهل کتاب است و آن کتاب، یعنی کتاب مقدس، فرآورده نژادی بیگانه است و باروان آلمانی هموا نیست. البته، هگل خواهان آن نبود که می باید بازگشت و دین یونانی را جانشین دین مسیحی کرد. مراد وی آن بود که دین یونانی يك دین قومی^{۱۵} بود، دینی تنگاتنگ پیوسته با روح و روحیه ملت و پاره ای از فرهنگ آن، حال آنکه مسیحیت، دست کم آنچنانکه استادان وی عرضه می کردند، چیزی بود زورچپان از بیرون. افزون بر این، به گمان وی، مسیحیت دشمن شادکامی و آزادی بشر بود و بی اعتبار به زیبایی.

اما مطالعه نوشته های کانت بزودی از آن شور نخستین هگل برای روحیه و فرهنگ یونانی کاست؛ و اگر چه همچنان ستایشگر روح یونانی بود، بدانجا رسید که آن را از نظر اخلاقی کم مایه بداند. به گمان وی، این مایه ژرف از اخلاق و جدیت اخلاقی را کانت فراهم می آورد که يك دین اخلاقی پرورنده است بی آنکه گرفتار بارگران احکام جزمی کلیسایی و پرستش کتاب مقدس

باشد. البته، مراد هگل آن نبود که بشریت می‌بایست تار و زگار کانت چشم به راه بماند تا که آن مایه ژرف اخلاقی پدیدار شود. بعکس، او بنیادگذار مسیحیت را از جهت تأکید بر اخلاق، همانند کانت می‌شمرد. در کتاب زندگانی مسیح^{۱۶} (۱۷۹۵)، که آن را در دورانی نوشت که در برن آموزگار سرخانه بود، مسیح را تنها یک آموزگار اخلاق و کمابیش پروراننده اخلاقی همچون اخلاق کانت تصویر کرد. البته، مسیح بر رسالت شخصی خویش تکیه می‌کرد؛ اما به زعم هگل، وی ناگزیر از آن [ادعای رسالت] بود تنها به این دلیل که یهودیان عادت داشتند همه دین‌ها و بینش‌های اخلاقی را وحی شده یا فرودآمده از یک سرچشمه الهی بدانند. پس مسیح برای آنکه یهودیان را وادار به شنیدن سخنان خود کند می‌بایست خود را فرسته یا پیامبر خداوند بشناساند. اما مسیح بر استی بر سر آن نبود که خود را یگانه میانجی میان خدا و بشر کند یا احکام جزمی وحی شده تحمیل کند. و اما، مسیحیت چگونه به یک سیستم مرجعیت دار کلیسایی و جزم اندیش بدل شد؟ هگل این مسئله را در جایگیر شدن دین مسیحی^{۱۷} بررسی کرد که دو بخش نخست آن در ۱۷۹۵-۱۷۹۶ تألیف شد و بخش سوم آن چندی بعد در ۱۷۹۸-۱۷۹۹. چنانکه انتظار می‌توان داشت، وی گناه بخش عمده دگر دیسی مسیحیت را به گردن حواریان و دیگر مریدان مسیح می‌انداخت و نتیجه این دگر دیسی را بیگانگی انسان با ذات حقیقی خویش می‌دانست. با تحمیل احکام جزمی (دگم‌ها) آزادی اندیشه از دست رفت، و با ایده یک قانون اخلاقی، که از بیرون زور آور شده بود، آزادی ناپدید شد. افزون بر این، انسان نیز از خدا بیگانه شمرده شد و تنها از راه ایمان و دست کم در مذهب کاتولیک، از راه آیین‌های دینی است که می‌تواند باز به خدا نزدیک شود.

اما در دوره‌ای که در فرانکفورت بود، دیدش نسبت به مسیحیت کمابیش دگرگون شد. این مطلب در روح مسیحیت و سرنوشت آن^{۱۸} (۱۸۰۰) بیان شده است. در این رساله دین یهودی با اخلاق قانون‌مانندش در این ماجرا گناهکار شمرده می‌شود. نزد یهودیان، خدا سرور است و انسان بنده‌ای که می‌باید به خواست سرور خویش گردن گذارد. اما نزد مسیح خدا عشق است و در انسان می‌زید؛ و بیگانگی انسان از خدا، و نیز بیگانگی انسان از انسان، از راه پیوند و زندگی مهرآمیز از میان برداشته می‌شود. تأکید کانت بر قانون و وظیفه و پافشاری وی بر چیرگی بر شهوت و انگیزه‌های نفسانی، اکنون به نظر هگل مفهومی نارسا از اخلاق را بیان می‌کند و شیوه دیگری است از همان رابطه سرور-بنده که از ویژگی‌های بینش یهودی است. اما مسیح هم از شریعت پرستی^{۱۹} یهود درمی‌گذرد هم از اخلاق پرستی کانت. مسیح مبارزه اخلاقی را، البته، به رسمیت می‌شناسد، اما آرمان وی آنست که اخلاق فرماپذیری از شریعت نباشد بلکه زبان حال آن زندگانی باشد که خود مشارکت در زندگانی بیکران الهی است. مسیح درون اخلاق را نفی

نمی‌کند، بلکه آن را از قالب شرع بدرمی‌آورد و انگیزهٔ عشق را به جای پیروی از شریعت می‌گذارد.

یاد خواهیم کرد که هگل هم اکنون به درونمایه‌های بیگانگی^{۲۰} و باز یافتن یگانگی گم شده چشم دوخته است. همان زمان که وی مسیحیت را نکوهش آمیز در برابر دین یونانی می‌نهد، از هر نظری دربارهٔ حقیقت الاهی که آن را دور از دسترس [انسان] بداند و وجود برین^{۲۱} محض بشمارد، بیزار بود. وی در شعری به نام *الوسیس*^{۲۲} که در پایان اقامتش در برن نوشت و به هولدرلین هدیه کرد، احساس خویش را دربارهٔ تمامیت بیکران بیان کرد. و در فرانکفورت مسیح را چنان کسی دانست که برگزیدن از ورطهٔ میان خدا و انسان و [وجود] کرانمند و بیکران را از راه زندگی مهر آمیز موعظه می‌کند. مطلق یعنی زندگانی بیکران و عشق یعنی آگاهی به یگانگی این زندگانی و یگانگی با زندگانی بیکران و یگانگی با دیگر انسانها از راه این زندگانی.

هگل در ۱۸۰۰، که هنوز در فرانکفورت بود، یادداشت‌هایی نوشت که هرمان نول^{۲۳} به آنها عنوان پاره - سیستم^{۲۴} داد. زیرا بر اساس اشاره‌ای که هگل در نامه‌ای به شلینگ می‌کند، نول و دیلتای بر آن شدند که یادداشت‌های بازمانده طرحی است از یک سیستم کامل. به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری چندان اساسی نداشته باشد، بویژه که معنای کلمه «سیستم» را در پرتو فلسفهٔ پروردهٔ هگل دریابیم. در عین حال، این یادداشتها بسیار جالبند و درخور اشاره.

هگل درگیر مسئلهٔ برگزیدن از تضادها یا آنتی ترها و بالاتر از همه تضاد میان کرانمند و بیکران است. اگر در مقام مشاهده بنشینیم، جنبش زندگی به نظرمان بسگانگی^{۲۵} سازمان یافتهٔ بیکرانی از فردهای کرانمند می‌آید، یعنی به صورت طبیعت. البته، طبیعت را بدرستی می‌توان زندگانی شمرد که در برابر اندیشه یا فهم نهاده شده است. اما چیزهای فردی، که سازمان یافتگی آنها طبیعت نام دارد، گذرا و نابود شونده‌اند. بنابراین، اندیشه، که خود صورتی است از زندگی، به آن یگانگی میان چیزها می‌اندیشد که بیکرانه است و زندگی آفریننده‌ای است بری از میرایی فردهای کرانمند. و این زندگی آفریننده، که در بردارندهٔ صورتهای بی شمار انگاشته می‌شود و نه یک مفهوم برآهنجیده (انتزاعی) محض، خدا نامیده می‌شود. این زندگی را همچنین می‌توان روح^{۲۶} نامید، زیرا که پیوندی بیرونی میان چیزهای کرانمند و مفهوم برآهنجیدهٔ محضی از زندگی، یعنی یک کلی برآهنجیده، نیست. زندگانی بیکران همهٔ چیزهای کرانمند را، باصطلاح، از درون یگانه می‌کند، بی آنکه آنها را هیچ گرداند. زندگانی بیکران یگانگی جاندار صورتهای بی شمار است.

بدینسان هگل اصطلاح روح را پیش می‌آورد که در فلسفهٔ پروردهٔ او اهمیتی بسزادارد. اما این

20. alienation

21. transcendent

22. Eleusis

23. Hermann Nohl

24. Systemfragment

25. multiplicity

26. Geist

مسئله پیش می آید که آیا ما می توانیم از راه اندیشه مفهومی^{۲۷} [وجود] بیکران و [وجود] کرانمند را چنان با یکدیگر یگانه کنیم که هیچیک در دیگری ناپدید نشود و در عین حال بر استی با هم یگانه باشند. هگل در یادداشت‌هایی که نام پاره-سیستم بر آن نهاده اند، بر آنست که این کار ممکن نیست. یعنی، اندیشه مفهومی با انکار شکاف میان کرانمند و بیکران ناگزیر بدان می گراید که آندورا بی هیچ جداگانگی درهم آمیزد یا آنکه یکی را به دیگری فروکاهد، و در حالی که یگانگی آندورا تصدیق می کند ناگزیر به سوی انکار جداگانگیشان کشیده می شود. پس نیاز به هم نهادی (سنتزی) داریم که نه یگانگی را از میان ببرد نه جداگانگی را. اما چنین چیزی بر استی تصورناپذیر است. بسیار را در دل یکتا جای دادن بی آنکه نخستین در دومین ناپدید شود، تنها با زیستن آن [یعنی زیستن در این عالم یگانگی] ممکن است، یعنی با بر کشیده شدن انسان از ساحت زندگی کرانمند به ساحت زندگی بیکران. و آنچه امکان این فرایند زیستی را فراهم می کند همانا دین است.

از این گفته چنین بر می آید که فلسفه به پای دین نمی رسد و بدین معنا فرو دست دین است. فلسفه نشان می دهد که برای برگزشتن از تضاد کرانمند و بیکران به چه چیز نیازمندیم، اما بر آوردن این نیاز کار فلسفه نیست. برای بر آوردن آن می باید به دین روی آورد، یعنی، به دین مسیحی. یهودیان خدا را عینیت بخشیدند و موجودی انگاشتند که بر فراز [وجود] کرانمند و بیرون از آن جای دارد. و این ایده ای است نادرست از بیکران، و بیکرانی «بدی» است. اما مسیح زندگی بیکران را در درون خویش همچون سرچشمه اندیشه و عمل یافت. و این ایده ای است درست از بیکران که آن را اندر با شنده^{۲۸} ای در [وجود] کرانمند و گردآورنده [وجود] کرانمند در درون خویش می داند. اما این هم نهاد را تنها چنان می توان زیست که مسیح زیسته است: و آن زندگانی با عشق است. آلت میانجی میان [وجود] کرانمند و بیکران همانا عشق است نه اندیشه. البته این همان راهی است که هگل بعدها از آن به روش دیالکتیکی خود می رسد، اما در عین حال تأکید می کند که هم نهاد کامل برای اندیشه دست نیافتنی است.

با اینهمه، اگر فرض را بر این گذاشته باشیم که فلسفه خواهان برگزشتن از تضادهایی است که خود فرامی نهد، باید انتظار داشت که فلسفه خود برای بر آوردن این خواسته بکوشد. و اگر هم بگوئیم که زندگی مهر آمیز یا زندگی دینی است که این خواسته را بر می آورد، فلسفه در آن خواهد کوشید تا بفهمد که دین چه می کند و این کار را چگونه می کند. بدینسان شگفت نیست اگر می بینیم که هگل بزودی از راه باریک اندیشی دست به انجام کاری می زند که پیش از این آن را ناشدنی می دانست. آنچه وی برای انجام دادن این وظیفه نیاز داشت صورت تازه ای از منطقی بود، یعنی منطقی که بتواند جنبش زندگانی [یا هستی] را دنبال کند و مفاهیم متضاد را در تضاد چاره ناپذیرها

نکند. درپیش گرفتن این منطق تازه به معنای گذار از هگل یزدانشناس (تئولوگ) به هگل فیلسوف است یا، بهتر بگوییم، گذار از آن نظری که دین را فرادست می‌شمرد و فلسفه را فرودست آن می‌نهاد، به نظریه‌ای که فلسفه نظری را حقیقت برین می‌شمارد. اما مسئله اصلی همچنان بر جاست، یعنی رابطه میان [وجود] کرانمند و [وجود] بیکران، و همچنین ایده [وجود] بیکران در مقام روح.

۳. نسبت‌های هگل با فیشته و شلینگ

هگل شش ماهی پس از رسیدن به ینا کتاب فرق میان سیستم‌های فلسفی فیشته و شلینگ را چاپ کرد (۱۸۰۱). این کتاب دوهدف داشت؛ یکی آنکه نشان دهد که این دو سیستم برآستی فرق دارند و یکی نیستند چنانکه برخی پنداشته‌اند؛ و دوم نشان دادن آنکه سیستم شلینگ پیشرفتی است نسبت به سیستم فیشته. اما بحث هگل در این باره بطبع وی را به باریک‌اندیشیهای کلی درباره ماهیت و غایت فلسفه کشاند.

هگل بر آنست که غایت اساسی فلسفه چیره شدن بر تضادها و دویارگی‌هاست. «دویارگی^{۲۹} سرچشمه نیاز به فلسفه است.» ذهن در عالم تجربه به ناهمگونیها، تضادها، و تناقضهای ظاهری برمی‌خورد، چنانکه هگل می‌گوید، می‌کوشد تا تمامیتی یکپارچه بنا کند و برای هماهنگی از هم شکافته چاره‌ای بیندیشد. البته دویارگی و تضاد خود را در هر عصر فرهنگی به صورتی بر ذهن عرضه می‌دارد. و این نکته بیانگر ویژگیهای سیستم‌های گوناگون است. روزگاری ذهن، برای مثال، با مسئله دویارگی و تضاد میان روان و تن روبروست، حال آنکه در روزگاری دیگر همان مسئله خود را به صورت رابطه میان ذهن (سوژه) و عین (ابژه) یا میان عقل و طبیعت، عرضه می‌دارد. اما مسئله به هر صورتی که خود را عرضه کند، دل‌بستگی اساسی عقل^{۳۰} همواره به یک چیز است، یعنی رسیدن به هم نهاد (سنتز) یکپارچه.

معنای این گفته، در نتیجه، آنست که «مطلق می‌باید برای آگاهی [باز] ساخته شود؛ و کار فلسفه همین است.» زیرا هم نهاد سرانجام می‌باید تمامی حقیقت را دربرداشته باشد. و می‌باید بر تضاد اساسی میان [وجود] کرانمند و [وجود] بیکران چیره شود، آنهم نه با سلب هر گونه حقیقت از [وجود] کرانمند، نه با فروکاستن [وجود] بیکران به بسگانگی جزئیهای کرانمند، بل با، باصطلاح، یکپارچه کردن [وجود] کرانمند در بیکران.

اما همینجا مشکلی پیش می‌آید. اگر بازسازی [سیر] زندگی مطلق کار فلسفه باشد، آلت این کار باریک‌اندیشی^{۳۱} است. اما اندیشه چون به خود وانهاده شود، گرایش به آن دارد که در مقام فهم^{۳۲} عمل کند و تضادها را پیش کشد و برقرار دارد. بنابراین [فهم] می‌باید با شهود برین^{۳۳} یگانه

گردد، زیرا این شهود است که درهم خلیدگی^{۳۴} مثالی (ایده ای) و واقعی، ایده وجود، و ذهن و عین را کشف می کند. بدینسان، باریک اندیشی به ساحت عقل بر کشیده می شود و به آن دانش نظری می رسیم که «می باید همانستی اندیشه و شهود شمرده شود.» آشکار است که هگل این سخنان را زیر نفوذ شلینگ می نویسد.

هگل بر آنست که ما در سیستم کانت بارها به دوگانگیها و تضادهای آشتی نیافته میان پدیدارها (فنونها) و عقل - بنیادها (نومنها)، میان حسپذیری^{۳۵} و فهم، و جز آنها بر می خوریم. بنابراین، هگل به سبب کوششی که فیشته برای چاره کردن این حالت می کند همدلی پرشوری با وی نشان می دهد. برای مثال، با فیشته همایی کامل دارد که «شیء در ذات خویش» را که چیزی است ناشناختنی، باید از میان برداشت و سیستم فیشته را کوششی سترگ برای فلسفیدن اصیل می داند. «اصل مطلق، آن بنیاد راستین و استوار دیدگاه فلسفی، در فلسفه فیشته شهود عقلی است، چنانکه در فلسفه شلینگ نیز، یا، به زبان باریک اندیشی، همانستی ذهن و عین است. در علم این شهود خود موضوعی (ابژه ای) برای باریک اندیشی می شود، و باریک اندیشی فلسفی بدینسان خود همان شهود برینی است که خود را موضوعی برای خود می کند و با موضوع (ابژه) خود یکی است. ازینرو به صورت اندیشه نظری درمی آید. بنابراین، فلسفه فیشته فرآورده اصیل اندیشه نظری است.»

اما فیشته اگر چه پیش انگاره فلسفه نظری را ید حدت غایی [میان ذهن و عین] می بیند و [فلسفیدن را] با اصل همانستی آغاز می کند، [اما] «اصل همانستی اصل سیستم [وی] نیست؛ زیرا با آغاز ساختمان سیستم [در فلسفه فیشته]، همانستی ناپدید می شود.» در استنتاج نظری آگاهی [نزد فیشته] این ایده جهان عینی است که استنتاج می شود نه خود جهان؛ و ما بسادگی در عرصه ذهنیت بازمی مانیم. و در استنتاج عملی [او] است که بر استی جهانی واقعی به ما عرضه می شود، اما طبیعت تنها همچون ضد من فرانهاد می شود. به سخن دیگر، [در سیستم فیشته] در یک دوگانگی چاره ناپذیر و امی مانیم.

اما وضع نزد شلینگ چیز دیگری است. زیرا «اصل همانستی اصل مطلق تمامی سیستم شلینگ است. [نزد وی] فلسفه و سیستم با یکدیگر دمسازند و همانستی در اجزاء گم نمی شود و از آن بالاتر در نتیجه.» یعنی، شلینگ با این ایده از مطلق آغاز می کند که مطلق همانستی ذهنیت و عینیت است و این ایده به عنوان ایده راهبر اجزاء سیستم همچنان بر جامی ماند. شلینگ در فلسفه طبیعت نشان می دهد که طبیعت بسادگی در برابر [وجود] مثالی (ایده ای) قرار ندارد، بلکه، با آنکه واقعی است، سر ایا مثالی نیز هست؛ طبیعت، روح دیدارپذیر^{۳۶} است. شلینگ در سیستم ایده باوری برین نشان می دهد که ذهنیت چگونه خود را عینیت می بخشد، و [وجود] مثالی چگونه

همان [وجود] واقعی نیز هست. بدینسان در سراسر سیستم خویش اصل همانستی را برقرار می‌دارد.

در نوشته‌های هگل درباره سیستمهای فیشته و شلینگ نشانه‌هایی از گرایش وی به جدایی از شلینگ هست. برای مثال، روشن است که معنای شهود عقلی نزد وی شهودی عارفانه از یک مغاک تاریک و راه نیافتنی، یا شهودی از نقطه‌ای نیست که تمامی ناهمگونیها در آن محو می‌شود، بلکه نگرش عقل است به درون برابر نهاده‌ها (آنتی‌ترها) همچون گامهایی در زندگی یگانه تمام- فراگیر [وجود] مطلق. اما از آنجا که مراد از این نوشته‌ها نشان دادن برتری سیستم شلینگ بر فیشته است، هگل بطبع جداییهای خود از شلینگ را آشکارا نمی‌کند. اما، استقلال دیدگاه وی در درس- گفتارهای دوره زندگی در ینا بروشنی دیده می‌شود.

هگل در درس- گفتارهای ینا، برای مثال، استدلال می‌کند که اگر کرانمند و بیکران را همچون دو مفهوم ضد یکدیگر رویارو بنشانیم، گذرازیکی به دیگری ممکن نخواهد بود یا همنهادی در میان نتواند بود. اما، در واقع، نمی‌توانیم به [وجود] کرانمند بیندیشیم بی آنکه به بیکران نیندیشیده باشیم. مفهوم [وجود] کرانمند، در خویش فرو بسته^{۳۷} و جدا افتاده نیست. کرانمند به آنچه جز اوست محدود است. به زبان هگل، [با جز- خود] نفی پذیر می‌شود. اما کرانمند نفی شدگی^{۳۸} ساده نیست. پس باید نفی را نفی کرد. و با این کار تصدیق می‌کنیم که [وجود] کرانمند چیزی بیش از کرانمند است. یعنی، دمی است در زندگانی [وجود] بیکران. و از این گفته چنین برمی‌آید که [باز] ساختن زندگانی مطلق، که کار فلسفه است، همانا [باز] ساختن آن در [وجود] کرانمند و از راه آنست، و نشان دادن آنست که مطلق چگونه، از راه ذهن انسانی و در آن، خود را بضرورت همچون روح، همچون خود آگاهی، نشان می‌دهد. زیرا ذهن انسانی، اگر چه کرانمند است، در عین حال افزون از کرانمند است و می‌تواند به دیدگاهی دست یابد که در آن دیدگاه برداری باشد برای، با اصطلاح، دانایی [وجود] مطلق به خویش.

البته، این مطلب تا حدودی با فلسفه شلینگ هماهنگ است. اما با آن اختلاف عمده‌ای نیز دارد. نزد شلینگ، مطلق در ذات خویش از اندیشه مفهومی برمی‌گذرد و ما می‌باید از راه سلب^{۳۹}، یعنی سلب همه صفات و جداگانگیهای [وجود] کرانمند به همانستی مطلق نزدیک شویم.^{۴۰} اما نزد هگل، مطلق همانستی نیست که درباره آن جز این چیزی نتوان گفت، بلکه عبارتست از فرایند کلی خود-فرانمایی^{۴۱} یا خود-نمایانگری در کرانمند و از راه آن. پس، جای شگفتی نیست که می‌بینیم هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح دید شلینگ درباره مطلق را بشدت رد می‌کند. البته،

37. self-contained

38. negation

39. via negativa

۴۰. البته این اشاره‌ها به ایده‌های فلسفی شلینگ در سالهای نخست سده نوزدهم است.

41. self-expression

در آنجا نامی از شلینگ نمی برد، اما بخوبی روشن است که به چه کس اشاره می کند و شلینگ نیز که این اشاره را بخوبی دریافته بود، از آن سخت دلگیر شد. هگل [در اشاره به شلینگ] از صورت پرستی (فرمالیسم) یکنواخت سخن می گوید و از کلیت مجردی که مطلق را عبارت از آن دانسته اند و همه تکیه را بر کلی به صورت عریان همانستی نهاده اند. «می بینیم که تأمل نظری را با انحلال [وجود] جزئی و معین [در کلی] یکی انگاشته اند یا آنکه آن را بی دردسری هیچ توجیه در مفاک تهی فرافکنده اند.» تصور وجود چیزی در پر تو مطلق را به معنای منحل انگاشتن آن در يك وحدت یکپارچه یکی با خود، گمان کرده اند. اما، «رویارو نهادن این یکخُرده دانش، یعنی اینکه در مطلق همه چیز یکی است و گفتن اینکه مطلق شب سیاهی است که، با اصطلاح، همه گاوها در آن سیاهند، در برابر دانش معین و کامل یادانشی که دست کم جویای کمال و خواهان آنست، سادگی و تهی بودن این دانش را نشان می دهد.» با غرقه کردن خویش در يك شب رازناک نیست که می توانیم مطلق را شناخت، بلکه آن را تنها با فهم درونۀ معینی می توانیم شناخت، یعنی با شناخت زندگانی خود پروری^{۴۲} مطلق در طبیعت و در روح. البته، شلینگ در فلسفۀ طبیعت و در سیستم ایده باوری برین خویش درونۀ های معین را در نظر داشت، و با در نظر داشتن این درونۀ ها بود که می کوشید همانستی مثالی (ایده ای) و واقعی را با برهان سیستمانه ثابت کند. اما [شلینگ] مطلق در ذات خویش را، دست کم برای اندیشۀ مفهومی، لوح سپید همانستی می دانست یا نقطۀ ناپدید شدن هر گونه ناهمگونی؛ حال آنکه نزد هگل مطلق حقیقتی راه نیافتنی نیست که، با اصطلاح، بر فرازو در فرا سوی نمایانگریهای معین خویش باشد، بلکه: او همان خود-نمایانگری^{۴۳} خویش است.

۴. زندگانی «مطلق» و ماهیت فلسفه

این نکته برای فهم هگل اهمیت فراوان دارد. جستار مایۀ فلسفه، در واقع، [وجود] مطلق است. اما مطلق تمامیت است، یعنی واقعیت در کل آن است، یعنی عالم. «فلسفه با [وجود] حقیقی سروکار دارد و حقیقی یعنی کل.» افزون بر این، این تمامیت یا کل، زندگی بیکران است و فرایندی است از خود پروری^{۴۴}. مطلق «همانا فرایند شوند^{۴۵} خویش است، دایره ای است که پایان خویش را همچون غایت خویش پیشاپیش در بر دارد و پایان آن همان آغاز آنست. تنها از راه پروراندن خویش و غایت خویش است که [مطلق] ملموس^{۴۶} یا واقعی می شود.» به عبارت دیگر، واقعیت فرایندی است غایتمند و پایان آرمانی [آن] پیشاپیش تمامی آن فرایند را در خویش دارد و معنای آن را بدان می بخشد. در واقع، می توانیم گفت که مطلق «در اساس يك نتیجه» است. زیرا اگر به تمامی این فرایند همچون خود گشایی^{۴۷} يك گوهر (جوهر) بنگریم، یعنی فعلیت یافتن يك ایده

سرمدی، می‌توانیم دید که نهایت یا پایان این فرایند است که ماهیت مطلق را براستی آشکار می‌کند. البته، تمامی فرایند همان مطلق است؛ اما در یک فرایند غایتمند، غایت یا پایان است که ماهیت آن، یعنی معنای آن را نشان می‌دهد. و فلسفه می‌باید به صورت فهم سیستمانه این فرایند غایتمند درآید. «آن صورت راستینی [از فلسفه] که حقیقت در آن خانه دارد تنها یک سیستم علمی از همان دست تواند بود.»

واما، اگر بگویم که مطلق تمامی واقعیت است، یعنی عالم، چه بسا چنین بنماید که به اندیشه اسپینوزا گردن نهاده ایم، یعنی به اینکه مطلق همانا گوهر^{۴۸} بیکران است. اما از نظر هگل این گفته در بیان [ماهیت] مطلق بسی نارساست. «به نظر من - نظری که تنها از راه شرح سیستم [فلسفی من] توجیه پذیر تواند شد - همه چیز بسته به اینست که ما حقیقی رانه تنها در مقام گوهر که همچنین در مقام ذهن (سوژه) درک کنیم.» اما اگر مطلق عبارت از ذهن باشد، عین (اثره) آن چیست؟ تنها پاسخ ممکن آنست که او خود عین (اثره) خویش است. بدین معنا، [مطلق] همان اندیشه است که به خود می‌اندیشد، یعنی اندیشه خوداندیش است. و معنای این سخن آنست که مطلق همانا، روح است، یعنی ذهن روشنگر خویش یا ذهن خود آگاه بیکران. نزد هگل، این گفته که مطلق روح است، عالترین تعریف از آنست.

هگل با این گفته که مطلق اندیشه خوداندیش است، تعریف ارسطو از خدا را بازگو می‌کند و خود از این واقعیت، البته، بخوبی آگاه است. اما خطای بزرگی است اگر گمان کنیم که هگل به یک خدای متعال می‌اندیشد. مطلق، چنانکه دیده ایم، تمامیت^{۴۹} است، تمامی واقعیت؛ و این تمامیت یک فرایند است. به سخن دیگر، مطلق یک فرایند خوداندیشی است: همانا حقیقت است که به شناسایی خویش می‌رسد؛ و در روح بشر و از راه آنست که بدینجا می‌رسد. [وجود] طبیعت پیش - شرط آگاهی بشری به طور کلی است: طبیعت فراهم آورنده سپهر عینی است که بی آن سپهر ذهنی در کار نتواند بود. اما هر دو دوهایی هستند در زندگانی مطلق. در طبیعت، مطلق به سپهر عینیت گام می‌نهد و یا، با اصطلاح، خود را در آن فرامی‌نماید. این مسئله که طبیعت واقعیتی ندارد یا، به معنای ذهن باورانه، جز ایده نیست، نزد هگل جایی ندارد. در سپهر آگاهی انسانی است که مطلق در مقام روح به خود بازمی‌گردد و باریک اندیشی فلسفی انسانی، همانا دانا شدن مطلق به خویش است. یعنی، تاریخ فلسفه آن فرایندی است که از راه آن مطلق یا حقیقت در تمامیت خویش به خویش می‌اندیشد. خرد فلسفی به این بینش می‌رسد که تمامی تاریخ کیهان و تمامی تاریخ بشر همانا خودگشایی مطلق است. و این بینش همان دانایی مطلق به خویش است. می‌توان قضیه را اینگونه طرح کرد: هگل با ارسطو همراهی است که خدا اندیشه خوداندیش

است،^{۵۰} و این اندیشه خوداندیش تحایتی^{۵۱} است که جهان را همچون علت غایی خویش می گیرد. اما اندیشه خوداندیش ارسطو، باصطلاح، آن خودآگاهی پیشاپیش سامان یافته ای است که بر جهان تکیه ندارد، حال آنکه اندیشه خوداندیش هگل حقیقتی متعال نیست بلکه دانایی عالم است به خویش. تمامی فرایند واقعیت جنبشی است غایتمند به سوی فعلیت یافتن اندیشه خوداندیش؛ و بدین معنا اندیشه ای که به خود می اندیشد غایت عالم است. اما غایتی است که در درون فرایند جای دارد. مطلق، یعنی عالم یا تمامیت، در حقیقت، به عنوان اندیشه خوداندیش تعریف پذیر است. اما اندیشه ای است که به خوداندیشی می رسد. و بدین معنا، چنانکه هگل می گوید، می توانیم گفت که مطلق اساساً نتیجه [ی فرایند] است.

بنابراین، گفتن اینکه مطلق همانا اندیشه خوداندیش است، تصدیق همانستی مثالی (ایده ای) و واقعی یا همانستی ذهنیت و عینیت، است. اما این همانستی است در ناهمانستی، نه يك همانستی یکپارچه خشك و خالی. روح خود را در طبیعت می بیند و طبیعت را تجلی عینی مطلق، تجلی که شرط ضروری وجود خود آنست. به سخن دیگر، مطلق خود را همچون تمامیت می شناسد، همچون تمامی فرایند شوند خویش. خود را همچون همانستی در ناهمانستی می شناسد، همچون یگانگی که از مراحل باز شناختنی در درون خویش تشکیل شده است. چنانکه دیده ایم، کار فلسفه [باز] ساختن زندگانی مطلق است، یعنی، [فلسفه] می باید ساختار پویای عقلانی و فرایند غایتمند یا جنبش عقل کیهانی را در طبیعت و در سپهر روح انسانی — [روحی] که در دانایی مطلق به خویش به اوج می رسد — سیستمانه نشان دهد. البته، کار فلسفه آن نیست که کار علوم تجربی یا تاریخ را از سر گیرد یا بهتر انجام دهد. چنین دانشی پیشدرآمد کار فلسفه است. کار فلسفه روشن کردن آن فرایند غایتمند بنیادی است که در ذات این ماده جای دارد و به صورتهای دیگر [در علوم] شناخته شده است؛ فرایندی که به این ماده معنای متافیزیکی آن را می بخشد. به عبارت دیگر، فلسفه می باید سیستمانه نشان دهد که عقل بیکران چگونه خود را در کرانمند و از راه آن تحقق می بخشد.

باری، اگر، چنانکه هگل باور دارد، عقلانی همان واقعی باشد و واقعی همان عقلانی، بدین معنا که واقعیت همان فرایند جبریی باشد که عقل بیکران یا اندیشه خوداندیش، خود را در آن تحقق می بخشد، می توانیم گفت که طبیعت و سپهر روح بشری همان عرصه ای است که در آن ایده ای سرمدی یا گوهری جاودانه خود را نمایان می کند. یعنی، ما می توانیم میان ایده یا گوهری که فعلیت یافته و عرصه فعلیت آن فرق گذاریم. آنگاه تصویری از ایده سرمدی یا لوگوس داریم که

۵۰. هگل بسا هنگام از مطلق به عنوان خدا سخن می گوید. اما معنای این کاربرد زبان دینی آن نیست که مطلق از دیدوی به معنای خدا باورانه يك خدای شخص وار است. به این مسئله پس از این خواهیم پرداخت.

خود را در طبیعت و در روح نمایان می‌کند. لوگوس در طبیعت، با اصطلاح، به عینیت پامی گذارد، یعنی به جهان مادی، که برابر نهاد (آنتی تز) آنست. در روح (یعنی [سپهر روح انسانی]) است که لوگوس به خود بازمی‌گردد، یعنی خود را چنان نمایان می‌کند که در ذات خویش هست. بدینسان، زندگانی مطلق از سه مرحله اصلی تشکیل می‌شود: ایده^{۵۲} منطقی (یا مفهوم یا تصور)، طبیعت و روح. و سیستم فلسفی به سه بخش خواهد شد: منطق، که نزد هگل علم مابعد الطبیعه (متافیزیک) است به معنای آنکه ماهیت مطلق «در ذات خویش» را مطالعه می‌کند؛ [سپس] فلسفه طبیعت و فلسفه روح. این سه بخش با هم ساختار فلسفی زندگانی مطلق را تشکیل می‌دهند.

البته، چون از ایده سرمدی سخن به میان می‌آوریم که خود را در طبیعت و در روح «نمایان می‌کند»، از این گفته چنین برمی‌آید که لوگوس در هستی جایگاهی از آن خویش و مستقل از چیزها دارد. و اگر می‌بینیم که هگل زبان دینی را به کاری برد و بسیار به کاری برد و از ایده منطقی در مقام «خدا در ذات خویش» سخن می‌گوید، ناگزیر چنین برداشتی را در کاری آورد که لوگوس نزد او آن حقیقت برینی است که خود را به صورت بیرونی در طبیعت نمایان می‌کند. اما از این کاربرد زبان دینی ناگزیر چنین بر نمی‌آید که مقصود او درست همین باشد. باری، نمی‌خواهم اینجا وارد بحث در این مسئله جنجالی شوم، بلکه اکنون می‌توان از این مسئله گذشت که اندیشه خوداندیش، که برترین مقوله در منطق هگل است، آیا برستی وجود دارد، یعنی [وجودی] مستقل از [وجود] کرانمند است یا نه. برای این مسئله تنها اشاره به سه بخش از فلسفه وی بس است، که هر بخشی از آن با مطلق سروکار دارد. منطق مطلق را [در حالت] «در خویش»^{۵۳} مطالعه می‌کند؛ فلسفه طبیعت مطلق را [در حالت] «برای خویش»^{۵۴} مطالعه می‌کند؛ و فلسفه روح مطلق را «در خویش و برای خویش» مطالعه می‌کند. اینها بر روی هم ساختار کامل زندگانی مطلق را تشکیل می‌دهند.

فلسفه، البته، می‌باید این زندگانی را به صورت مفهومی ارائه دهد و هیچ صورت دیگری برای ارائه آن وجود ندارد. و اگر زندگانی مطلق فرایند جبری از تحقق خویش است، این جبریت می‌باید در سیستم فلسفی بازتابیده باشد. یعنی، باید نشان داده شود که مفهوم الف به مفهوم ب می‌انجامد. و اگر مطلق همانا تمامیت است، فلسفه می‌باید سیستم کاملی باشد نشان دهنده آنکه از «الف» تا «ی» همه [در درون] مطلق است. یک فلسفه برستی رسانیست فرایند از حقیقت و از تمامی حقیقت خواهد بود که عبارتست از باریک اندیشی مفهومی کامل درباره زندگانی مطلق.

۵۲. واژه «ایده» نزد هگل هاله‌های معنایی گوناگونی به خود می‌گیرد. ممکن است معنای آن ایده منطقی باشد که مفهوم (Begriff; concept) هم نامیده می‌شود یا تصور (notion). ممکن است به معنای تمامی فرایند واقعیت باشد، یعنی فعلیت یافتن ایده: یا به معنای پایان فرایند.

در واقع، [چنین فلسفه‌ای] دانایی **مطلق** به خویش از راه ذهن بشری و در آن خواهد بود؛ یعنی خوداندیشی تمامیت. پس، بنا بر اصول هگل، مسئلهٔ سنجش فلسفهٔ **مطلق** با **مطلق** به این صورت که آن فلسفه شرحی باشد یکسره بیرون از **مطلق**، در میان نیست، تا ببینیم که آیا آن فلسفه در خور حقیقتی که شرح می‌دهد هست یا نیست. زیرا فلسفهٔ **مطلق** عبارت است از دانایی **مطلق** به خویش.

اما اگر بگویم که فلسفه می‌باید نشان‌دهندهٔ زندگانی **مطلق** به صورت مفهومی باشد، مشکلی پیش می‌آید. **مطلق**، همچنانکه دیدیم، همانستی - در - ناهمانستی^{۵۵} است. برای مثال، **مطلق** همانستی - در - ناهمانستی بیکران و کرانمند، و یکتا و بسیار است. اما به نظر می‌رسد که مفهومهای کرانمند و بیکران، همچنانکه یکتا و بسیار، یکجا گردنیابند (مانعة الجمع باشند). بنابراین، اگر سر و کار فلسفه با مفهومهایی باشد که به روشنی تعریف شده باشند، زندگانی **مطلق** را چگونه تواند ساخت؟ و اگر سر و کار آن با مفهومهای ناروشن و بد تعریف شده باشد، چگونه ابزاری در خور برای فهم چیزی تواند بود؟ آیا بهتر نیست که هم‌زمان با شلینگ بگویم که **مطلق** از اندیشهٔ مفهومی برمی‌گذرد؟

هگل بر آنست که این مشکل بر راستی در ساحت فهم^{۵۶} پیش می‌آید. زیرا فهم مفهومهای ثابت ایستایی را فرامی‌نهد و پایدار می‌کند که خود نمی‌تواند بر تضادهایی که [از راه آنها] فرانهاده است، چیره شود. مثالی را که هم اکنون زدیم دوباره بزنیم. نزد فهم مفهومهای کرانمند و بیکران تضادی چاره‌ناپذیر دارند. اگر کرانمند هست، پس بیکران نیست؛ اگر بیکران هست پس کرانمند نیست. اما نتیجه‌ای که باید گرفت آنست که فهم برای پروراندن فلسفهٔ نظری ابزاری نارساست، نه آنکه نتوان چنین فلسفه‌ای را بنا کرد. البته، اگر «فهم» را به معنای گستردهٔ آن بگیریم، فلسفه همان فهم است. اما اگر آن را به معنای محدودش بگیریم، ذهنی که به این شیوه کار می‌کند از پدیدآوردن آن فهمی (به معنای گسترده) که ویژگی فلسفه است یا می‌باید باشد، ناتوان است. البته، مراد هگل آن نیست که سودمندی فهم را در زندگی بشری برای ذهنی که در این مقام عمل می‌کند، انکار کند. داشتن مفاهیم روشن و در نظر گرفتن تضادها برای هدفهای عملی اغلب مهم است. تضاد میان حقیقی و ظاهری می‌باید از این نوع باشد. بعلاوه، بخش مهمی از کار علمی، مانند ریاضیات، تکیه بر فهم دارد. اما هنگامی که ذهن می‌کوشد تا زندگانی **مطلق** یا همانستی - در - ناهمانستی، را درک کند، در این مرحله دیگر نمی‌تواند در ساحت فهم بماند و به آن خرسند باشد، زیرا، به گمان هگل، این ساحتی است سطحی. بلکه می‌باید به درون مفهومهایی ژرف‌تر فرو رود که مقولات واقعیت‌نا تبیین‌کننده که يك مفهوم معین چگونه به ضد خود روی می‌کند یا آن را فرامی‌خواند. برای مثال، اگر ذهن بر راستی در مفهوم، با اصطلاح، بیکرانه ژرف بیندیشد، می‌بیند که این مفهوم

چگونه در خود فرو بستگی سفت و سخت خویش را از دست می‌دهد و مفهوم کرانمند از آن برمی‌آید. همینگونه، اگر ذهن بر راستی در مفهوم حقیقت در برابر ظاهر، ژرف بیندیشد، خواهد دید که حقیقتی که بهیچوجه خود را ظاهر یا نمایان نکند مُهمَل یا «متناقض» خواهد بود. اما، نزد فهم همگانی و در زندگی عملی هر چیزی از همه چیزهای دیگر جداست و با خود یکی است و همه چیزهای دیگر را نفی می‌کند. تا زمانی که باریک‌اندیشانه نپرسیده ایم که معنای راستین این [ایده] چیست، این ایده در عمل کارآمد است. اما چون بر راستی به آن بیندیشیم، بیهودگیِ تصویرِ یک چیز یکسره جدا [از همه چیز] را می‌بینیم و ناگزیر از نفی آن نفی اصلی هستیم.

بدینسان در فلسفه نظری ذهن می‌باید خود را از ساحت فهم به معنای محدود به ساحت اندیشه دیالکتیکی برکشد که بر سختناکیِ مفهومهای فهم چیره می‌شود تا ببیند که هر مفهومی چگونه زاینده ضد خویش است و درآمیزنده با ضد خویش. فلسفه تنها بدینسان امید به درک زندگانی مطلق تواند بست، زندگانی که هر دم یا مرحله از آن ناگزیر به دم یا مرحله دیگر می‌انجامد. البته این نیز بسنده نیست. زیرا اگر مفهومهای الف و ب نزد فهم تضاد آشتی ناپذیر داشته باشند، نزد اندیشه ژرف‌تر دیالکتیکی الف با ب درمی‌آمیزد و ب با الف. پس می‌باید یگانگی عالتر یا هم نهادی در کار باشد که آندو را بدون از میان برداشتن ناهمگونیه‌شان با یکدیگر یگانه کند. و این کار عقل^{۵۷} است که این دم همانستی - در - ناهمانستی را درک می‌کند. پس فلسفه خواهان برکشیدگی فهم از راه اندیشه دیالکتیکی به ساحت عقل یا اندیشه نظری است که توانایی درک همانستی - در - ناهمانستی را دارد.^{۵۸}

چه بسا نیازی به افزودن این نکته نباشد که از دیدگاه هگل، وی هرگز سر آن ندارد که نوع تازه‌ای از منطق را جعل کند تا به یاری آن دید یکسویه پیش - ساخته‌ای از حقیقت را به کرسی نشاند. زیرا وی بر راستی باور دارد که اندیشه دیالکتیکی راهبرِ دژرفتری است به ماهیت حقیقت تا آنچه از فهم به معنای محدود کلمه بر تواند آمد. برای مثال، هگل هرگز بر این پافشاری نمی‌کند که مفهوم [وجود] کرانمندی باید راهبر به مفهوم [وجود] بیکران باشد، زیرا پیشاپیش بر آنست که بیکران در کرانمند و از راه آن است که وجود دارد و ما بر راستی نمی‌توانیم به کرانمند بیندیشیم بی آنکه آن را با بیکران پیوند دهیم. اما این ما نیستیم که کاری با این مفهوم می‌کنیم و یا با شعبده بازی گویی بلایی بر سر آن می‌آوریم. بلکه این خود مفهوم است که در برابر نگاه باریک بین ذهن سختناکی خود را از دست می‌دهد و از هم می‌گسلد. و همین واقعیت ماهیت [وجود] کرانمند را

57. Vernunft

۵۸. کانت و هگل اصطلاحهای «فهم» و «عقل» را درست به یک معنا به کار نمی‌برند. بدگمانی کانت به بلندپروازیهای عقل همراه با رخصتی که به کارکرد عملی آن می‌دهد، و کم بها دادن هگل به فهم همراه با شناسایی کارکرد عملی آن، بخوبی نشان‌دهنده نگره‌های ایشان نسبت به مابعدالطبیعه نظری است.

برما پدیدار می‌کند و دارای معنایی متافیزیکی است.

هگل در شرح اندیشه دیالکتیکی واژه «تضاد»^{۵۹} را به حدّ آزاردهنده‌ای به کار می‌برد. هر مفهوم متعلق به فهم از راه آنچه وی قدرت منفی می‌نامد، باصطلاح، راهگشا به يك تضاد می‌شود. یعنی، تضاد نهفته در مفهوم هنگامی که مفهوم سختناکی و فروبستگی خویش را از دست می‌دهد آشکار می‌شود و راه به ضدّ خویش می‌گشاید. افزون بر این، هگل در گفتن این نکته درنگ نمی‌کند که گویی تضادها نه تنها در اندیشه یا گفتار مفهومی درباره جهان که در خود چیزها نیز حضور دارند. و برآستی نیز اگر دیالکتیک آیینۀ زندگانی مطلق باشد کمابیش می‌باید اینگونه باشد. بعلاوه، پافشاری هگل بر نقش تضاد امری اتفاقی نیست، زیرا تضاد نیروی جنباننده، باصطلاح، جنبش دیالکتیکی است. ستیزه میان مفهومهای رویارو و حل این ستیزه در يك هم نهاد (ستنز) که خود راهگشا به تضاد دیگری است، آن الگویی است که ذهن را بی آرام به سوی يك انجام مثالی (ایده‌ای)، یعنی به هم نهادی فراگیرنده همه چیز، به نظام (سیستم) کامل حقیقت فرامی‌راند. چنانکه گفتیم، معنای این گفته آن نیست که تضاد و همستیزی محدود به گفتار درباره حقیقت است. هنگامی که فلسفه، برای مثال، به تاریخ بشر می‌نگرد، در آن جنبشی دیالکتیکی را در کار می‌بیند. کاربرد کلمه «تضاد» سبب شده است که برخی از خرده گیران هگل وی را متهم کنند که با گفتن اینکه تصورات یا گزاره‌های متناقض می‌توانند یکجا گرد آیند، اصل منطقی عدم تناقض را انکار کرده است. در ردّ این اتهام اغلب یادآوری کرده اند که هگل هرگز نمی‌توانست به تضاد محض خرسند باشد و همین ذهن را به سوی هم نهادی می‌راند که بر تضاد چیره می‌شود. اما، این پاسخ با این اشاره نیز سازگار است که هگل در این نظر با فیثته همراهی نیست که تضادها یا خلاف آمده‌ایی که در جریان اندیشه دیالکتیکی پیش می‌آیند فقط ظاهریند. بلکه، بعکس، وی بر واقعیتشان تأکید دارد. و [بر آنست که] در هم نهاد مفاهیم باصطلاح متضاد حفظ می‌شوند، اما نه چنانکه گرد نیامدنی (مانعة الجمع) باشند؛ زیرا نشان داده ایم که این مفاهیم متضاد هم‌ای اساسی و مکمل یکدیگر در يك وحدت عالیت‌رند. و بدین معنا تضاد حل می‌شود. پس گفتن اینکه هگل منکر اصل عدم تناقض است، بهیچوجه دید درستی از وضع وی به دست نمی‌دهد. کار هگل آنست که بجای تفسیر ایستا از این اصل، که ویژگی ساحت فهم است، تفسیری پویا از آن کند. این اصل در اندیشه دیالکتیکی نیز عمل می‌کند، اما در مقام يك اصل در جنبش دیالکتیکی اندیشه.

این بحث را می‌توان باز هم دنبال کرد. اما چنین بحثی بی ربط خواهد بود اگر نخست نهر سیم که هگل هنگامی که سرگرم ساختن و پرداختن فلسفه دیالکتیکی است — نه هنگامی که به صورت تجریدی از اندیشه دیالکتیکی سخن می‌گوید — مراد وی از اصطلاح «تضاد» چیست. حاصل چنین پرسشی نشان دادن این واقعیت است که هگل این اصطلاح را به يك معنای دقیق و ثابت به کار

نمی برد؛ و این واقعیتی است که کوس رسوایی آن را زده اند. گاهی به تضاد لفظی بر می خوریم، چنانکه می گوید مفهوم هستی پدید آورنده و راهگشا به مفهوم نیستی است، همانگونه که مفهوم نیستی راهگشا به مفهوم هستی است. و این نوسان دیالکتیکی راهگشای مفهوم شوند^{۶۱} است که هستی و نیستی را همنهاد (سنتز) می کند. اما، همچنانکه در بخش مربوط به منطق هگل در فصل آینده خواهیم دید، خواه با آنچه هگل می گوید همراهی باشیم یا نباشیم، این کارکرد^{۶۲} دیالکتیکی را به آسانی می توان فهمید. بهر حال، با اصطلاح تضادهای هگل چه بسا بیشتر تقابلهای^{۶۳} باشند تا تضادها. و این اندیشه که چیزهای متقابل یکدیگر را می طلبند ایده ای است که، چه صادق باشد چه کاذب، به انکار اصل عدم تناقض نمی انجامد. و اما، مفاهیم با اصطلاح متضاد چه بسا بسادگی مفاهیم مکمل باشند. یک تجربه حسویه به تجربه یکسویه دیگر می کشد و بر هر یک از این یکسویگیها در همنهاد می توان چیره شد. بعلاوه، این گفته که هر چیزی ضدی دارد گاهی به این معناست که هر چیزی در حالت تک افتادگی کامل، جدا از نسبتهای اساسیش [با چیزهای دیگر]، ناممکن و «تناقض امیر» خواهد بود. عقل هرگز نمی تواند با ایده شیء کرانمند تک افتاده سر کند. اینجا نیز مسئله انکار اصل عدم تناقض در میان نیست.

ما واژه «همنهاد» (سنتز) را برای دم همانستی - در - ناهمانستی در پیشرفت دیالکتیکی به کار برده ایم. اما، در واقع، اصطلاحات «نهاد» (تز)، «برابر نهاد» (آنتی تز) و «همنهاد» (سنتز) بیشتر با فلسفه فیثته مربوط است تا فلسفه هگل، که کمترین اصطلاحات را به کار می برد. در عین حال، و در رفتن سطحی با دستگاه فکری هگل مشغولیت همیشگی وی را با این سه پایه نشان می دهد. بدینسان، در ساختمان زندگانی مطلق سه مرحله اصلی وجود دارد: ایده منطقی، طبیعت، و روح. و هر مرحله به سه پایه ها بخش بندی می شود. بعلاوه، تمامی سیستم در بر دارنده یک تکامل ضروری است یا چنین جهتی دارد. یعنی، نزد باریک اندیشی فلسفی هر مرحله ای با ضرورتی درونی مرحله بعدی را می طلبد. بدینسان، دست کم در عالم نظر اگر از نخستین مقوله منطق آغاز کنیم، ضرورت درونی تکامل دیالکتیکی ذهن را بر آن می دارد که نه تنها به سوی واپسین مقوله منطق که به سوی واپسین مرحله فلسفه روح پیش رود.

و اما در باب درگیری فکری هگل با تکامل سه پایه ای می توان چنین اندیشید که اینگونه تکامل ضروری نیست و گاهی به نتیجه های بسیار ساختگی می رسد، ولی البته [برای فهم دستگاه فکری وی] می باید آن را به عنوان واقعیت بپذیریم. اگر چه وی، در واقع، سیستم خود را بر اساس این الگو می پروراند، اما همیشه چنین بر نمی آید که تکامل می باید دارای چنان خصلت ضروری باشد که هگل می گوید و نداشتن چنین خصلتی نیز به آسانی فهمیدنی است. زیرا، برای مثال، هنگامی که هگل با زندگانی روح در هنر و دین سروکار دارد، با انبوهی از داده های تاریخی

روبروست که آنها را از منابع مربوط برمی گیرد و سپس براساس الگوی دیالکتیکی تفسیر می کند. و آشکار است که برای گروهبندی و تفسیر داده ها راههای گوناگونی هست که هیچیک از آنها بی چون و چرا ضروری نیست. کشف بهترین راه بیشتر مربوط به باریک اندیشی و بینش است تا استنتاج مستقیم. مراد ما از این سخن ناگزیر محکوم کردن شیوه عمل هگل نیست. زیرا واقعیت آنست که تفسیرهای وی از توده بزرگ داده ها گهگاه روشنگر است و چه بسا تفکر انگیز حثا هنگامی که با آنها همراهی نباشیم. در عین حال، در دیالکتیک وی گذار از مرحله ای به مرحله دیگر هرگز همیشه آنگونه منطقی نیست که وی درباره فلسفه ادعا می کند، یعنی اینکه فلسفه یک سیستم استنتاجی ضروری است، در عین آنکه رعایت دایمی این الگوی خارجی، یعنی ترتیب سه پایه ای، [و تحمیل آن به واقعیت] سبب می شود که پیچیدگی بنیادی [پدیده] به نظر نیاید.

البته، هنگامی که هگل ادعا می کند که فلسفه یک سیستم استنتاجی ضروری است و باید چنین باشد، مراد وی بر راستی آن نیست که می توان از آن استنتاج مکانیکی کرد. اگر چنین می بود فلسفه به قلمرو فهم تعلق می داشت نه قلمرو عقل. فلسفه با زندگانی روح مطلق سروکار دارد، و برای شناخت [چگونگی] گشایش این زندگی، مثلا، در تاریخ انسان، استنتاج پیش اندر^{۶۵} کافی نیست. فلسفه نمی تواند دستمایه تجربی را فراهم کند، اگر چه فلسفه شناسای آن الگوی غایت مندی است که خود را در این مایه ورزمی دهد. در عین حال تمامی جنبش دیالکتیکی سیستم هگلی، دست کم در عالم نظر، می باید با ضرورت درونی خود، خود را بر ذهن تحمیل کند. وگرنه سیستم، چنانکه هگل مدعی است، هرگز توجیه کننده خود نخواهد بود. آشکار است که هگل با باورهای بنیادی خاصی به فلسفه روی می کند؛ یعنی اینکه عقلانی واقعی است و واقعی عقلانی؛ که واقعیت خود-نمایانگری عقل بیکران است و اینکه عقل بیکران اندیشه خوداندیش است که خود را در فرایند تاریخی تحقق می بخشد. البته، اعتقاد هگل بر آنست که برهان حقیقت این باور هادر سیستم به دست داده شده است. اما جای گفت وگو است که سیستم آیا بر راستی بر آنها تکیه دارد یا نه، و این یکی از دلایل آنست که چرا کسانی که در آن باورهای بنیادی با هگل همراهی نیستند و یا دست کم با آنها چندان همدلی ندارند، به آنچه می توانیم کوشش وی برای فراهم آوردن اسباب تجربی تصدیق طرح کلی متافیزیکی وی بنامیم، چندان روی خوش نشان نمی دهند. زیرا به نظر ایشان برداشتهای وی از آن مایه ها زیر سلطه آن طرح پیش اندیشیده است، و اینکه اگر چه سیستم یک کار درخشان ساخته و پرداخته عقل است، اما دست بالا تنها نشان دهنده آنست که ما می باید جنبه های گوناگون واقعیت را از چه جهاتی تفسیر کنیم، آنهم در صورتی که پیشاپیش تصمیم خود را درباره ماهیت واقعیت در کلیت آن گرفته باشیم. اگر سیستم [هگلی] بر راستی نشان می داد که

برداشت هگل از فرایند واقعیت تنها برداشتی است که پاسخگوی خواسته های عقل است، آنگاه این خرده گیری اعتباری نمی داشت. اما در این جای شك است مگر آنکه به واژه «عقل» معنایی بدهیم که خود خواسته ایم.

می توان نظریه هگل درباره ضرورت ذاتی پرورانش دیالکتیکی سیستم را به فراموشی سپرد یا نادیده گرفت و فلسفه وی را یکی از راههایی انگاشت که ذهن در پیش می گیرد تا خویشتن را در زمینه دستیابی به سروری مفهومی بر تمامی داروندان ما از داده های تجربی و یا تفسیر تمامی جهان و نسبت انسان با آن، کامروا کند. آنگاه می توانستیم آن را با دیگر برداشتها یا بینشهای بزرگ از جهان بسنجیم و در پی سنجه هایی برای داوری میان آنها باشیم. این روش چه بسا در نظر بسیاری کسان بسیار خرد پسندانه بنماید، اما با برداشتی که هگل از فلسفه خویش دارد سازگار نیست. زیرا اگر هم که وی در این اندیشه نبوده باشد که باز نمود وی از سیستم فلسفه در بردارنده تمامی حقیقت در واپسین صورت آنست، بی گمان بر آنست که آن سیستم نماینده عالیتزین مرحله ای است که دانش کمال یابنده مطلق تا به امروز بدان رسیده است.

ممکن است این برداشت سخت شگفت انگیز باشد. اما می باید دید هگل را درباره مطلق به خاطر آورد، یعنی همانستی-در-ناهمانستی را. بیکران در کرانمند و از راه آنست که وجود دارد، و عقل یا روح بیکران از راه روح یا ذهن کرانمند و در آن است که خود را می شناسد. اما هر گونه اندیشه ای در ذهن کرانمند را نمی توان گامی در جهت دانایی کمال یابنده مطلق بیکران به خود دانست. دانش انسان از مطلق همانا دانش مطلق به خویش است. با اینهمه، نمی توان گفت که دانش هیچ ذهن کرانمندی از مطلق با دانش مطلق به خویش یکی است. زیرا دانش مطلق به خویش چیزی است بیرون از دسترس هر ذهن یا دسته ای از ذهنهای کرانمند. برای مثال، افلاطون و ارسطو مرده اند. اما بنا به برداشت هگل از تاریخ فلسفه، عناصر اساسی دریافتهای یکایک ایشان از واقعیت در طول قرنهای در جریان جنبش دیالکتیکی کلی فلسفه جذب شده و دوام یافته است. و این جنبش کمال یابنده همان دانش کمال یابنده مطلق به خویش است، که جدا از تمامی ذهنهای کرانمند وجود ندارد اما البته محدود به هیچ ذهن کرانمند یا دسته ای از ذهنهای کرانمند نیست.^{۶۶}

۵. پدیدارشناسی آگاهی

بنابر این، می توانیم گفت که ذهن بشری به جایی می رسد که در دانش مطلق به خویش انباز می شود. برخی از نویسندگان از هگل کمابیش تفسیری خدا باورانه کرده اند. یعنی اینکه، مقصود

۶۶. مراد آن نیست که تنها وسیله ادراک مطلق برای هگل فلسفه است، بلکه هنر و دین نیز هستند. اما در بحث کنونی سروکار ما تنها با فلسفه است.

وی را آن دانسته‌اند که خدا در ذات خویش، بکل جدا از بشر، نسبت به خویش در نورانیت کامل است، اگر چه انسان می‌تواند در این خودشناسی [الاهی] انباز شود. اما من او را اینجا اینگونه تفسیر کرده‌ام که دانش انسان از مطلق و دانش مطلق به خویش دوجنبه از يك واقعیتند. اگر چه با این تفسیر باز هم می‌توانیم گفت که ذهن کرانمند به جایی می‌رسد که در خودشناسی الهی انباز می‌شود. زیرا، همچنانکه گذشت، هر ایده و اندیشه‌ای را در ذهن انسان نمی‌توان دمی از خودشناسی مطلق دانست. هر ساحتی از آگاهی را نمی‌توان انباز بودن در خودشناسی الهی دانست. برای رسیدن به این انبازش، ذهن کرانمند می‌باید به ساحتی برسد که هگل آن را دانش مطلق می‌نامد.

در این صورت می‌توان مرحله‌های پیاپی آگاهی را از فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین ساحت آن پی گرفت. و این همان کاری است که هگل در پدیدارشناسی روح می‌کند که آن را می‌توان تاریخ آگاهی دانست. اگر ما ذهن و کرد و کار آن را به خودی خود، بدون ارتباط با يك عین، در نظر بگیریم، سروکار ما با روانشناسی است. اما اگر ذهن را اینگونه در نظر بگیریم که در اساس با يك عین، خواه بیرونی یا درونی، در ارتباط است، سروکار ما با آگاهی است. هگل کار را از آگاهی طبیعی غیر علمی آغاز می‌کند و پرورش دیالکتیکی این آگاهی را پی می‌گیرد و پیش می‌رود تا نشان دهد که چگونه ساحت‌های فرودین، بر حسب يك دیدگاه دقیق‌تر، در ساحت‌های فرازین جایگیری می‌شوند تا آنکه به ساحت دانش مطلق برسیم.

به يك معنا پدیدارشناسی را می‌توان درامدی به فلسفه دانست. یعنی، این کتاب تکامل آگاهی را تا بدان ساحتی که می‌توانیم آن را آگاهی فلسفی ناب بنامیم سیستمانه دنبال می‌کند. اما بی‌گمان درامدی به فلسفه به معنای زمینه‌چینی از بیرون برای فلسفیدن نیست. هگل باور نداشت که درامدی به این معنا ممکن باشد. و بهر حال این اثر خود نمونه‌ای برجسته‌ای است از باریک‌اندیشی پیگیر فلسفی. می‌توان گفت که این اثر همان آگاهی فلسفی است که درباره پدیدارشناسی پیدایش خود باریک‌اندیشی می‌کند. علاوه، اگر چه این اثر به معنایی درامدی است به دیدگاهی که سیستم هگلی می‌طلبد، اما با سیستم درآمیخته است. این سیستم است که جایی برای پدیدارشناسی آگاهی می‌یابد، و پدیدارشناسی در بر دارنده خطوط اصلی مقداری از موادی است که هگل سپس با دامنه گسترده تری بدانها می‌پردازد. آگاهی دینی درین باب جایی دارد. سرانجام اینکه، در خیال هیچکس نمی‌گنجد که پدیدارشناسی را به این معنا درامدی به فلسفه بداند که کتابی است آسان-فهم در فلسفه. بعکس، کتابی است ژرف و چه بسا بی اندازه دشوار فهم.

پدیدارشناسی، همگام با سه مرحله اصلی آگاهی، سه بخش اصلی دارد. نخستین این مرحله‌ها آگاهی از عین‌ها (اُبژه‌ها) است همچون چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوژه) قرار می‌گیرند. و به این مرحله است که هگل نام «آگاهی»^{۶۷} می‌دهد. مرحله دوم «خود آگاهی»^{۶۸} است.

و در این مرحله هگل سخنان بسیار در باب آگاهی اجتماعی دارد. مرحله سوم عقل^{۶۹} است که همچون هم نهاد یا یگانگی مرحله های پیشین باز نموده می شود. به سخن دیگر، عقل هم نهادی است از عینیت و ذهنیت. البته هر يك از این بخشهای اصلی بخشبندیهای دیگری دارد. و روش کلی هگل آنست که نگره خود به خود «آگاهی» را در يك ساحت معین شرح دهد و سپس بنیاد تحلیل آن را بگذارد. نتیجه تحلیل آنست که ذهن و ادار به پیشرفت به ساحت بعدی می شود که نگره ای یا دیدگاهی رساتر به نظر می رسد.

هگل با آنچه خود یقین حسی می نامد آغاز می کند، یعنی درك حسی ناسنجیده از اشیاء خاص که نزد آگاهی ساده نه تنها بی گمانترین و بنیادترین صورت دانش که همچنین پر بارترین صورت آنست. اما وی بر آنست که بر اثر تحلیل آشکار می شود که اینگونه آگاهی در واقع صورتی بویژه تهی و بر آهنجیده (انتزاعی) از دانش است. آگاهی ساده احساس یقین می کند که از راه ادراك حسی، مستقیم با يك شیء خاص آشنایی یافته است. اما آنگاه که بکوشیم چیزی را که می دانیم شرح دهیم، یعنی آن شیء خاصی را وصف کنیم که مدعی آشنایی بی میانجی با آن هستیم، می بینیم که آن را تنها با اصطلاحات کلیی وصف می توانیم کرد که می توان آنها را در مورد اشیاء دیگر نیز به کاربرد. ما، البته، می توانیم با به کاربردن واژه هایی چون «این»، «اینجا»، و «اکنون»، شاید با اشاره ای مستقیم به شیء بکوشیم آن را مشخص کنیم. اما دمی پس از آن همان واژه ها را در مورد اشیاء دیگر به کار می بریم. هگل بر آنست که هر چند هم مشتاق باشیم و بکوشیم، باز نمی توانیم به واژه هایی چون «این» معنای خاص در خوری ببخشیم.

می توانیم گفت که هگل تنها به وجهی از ویژگی زبان توجه کرده است. او نیز البته بخوبی آگاه است که دارد از زبان سخن می گوید. اما سر و کار وی در اصل با شناخت است. او خواهان نشان دادن آنست که ادعای اینکه «یقین حسی» عالیتترین صورت دانش است، ادعایی است بی پایه. و چنین نتیجه می گیرد که این ساحت از آگاهی برای آنکه به دانش راستین راه یابد، می باید به آن ساحتی از ادراك دست یابد که در آن شیء همچون کانون خاصیتها و کیفیتهای جداگانه انگاشته می شود. اما تحلیل این ساحت از آگاهی نشان می دهد که تازمانی که در ساحت حس بازمانده ایم، به هیچ روی نمی توان به شیوه ای خرسندی بخش عناصر یگانگی و بسگانگی را، که در این دید از اشیاء نهفته است، با هم آشتی داد. بنا بر این، ذهن از مراحل گوناگون به ساحت فهم علمی می رسد که برای توضیح پدیده های حسی دست به دامان ذاتهای [مفهومی]^{۷۰} و راپدیدار^{۷۱} یا دیدارناپذیر می شود.

برای مثال، ذهن پدیده های حسی را همچون نمودهایی از نیروهای نهفته می بیند. اما هگل بر آنست که ذهن نمی تواند اینجا آرام گیرد، بلکه به سوی ایده قوانین رهسپار می شود. اما قوانین

طبیعی راههایی برای سامان بخشیدن و وصف کردن پدیده‌ها هستند، ولی از عهده توضیح بر نمی‌آیند. ازینرو نمی‌توانند از عهده کاری بر آیند که به خاطر آن دست به دامانشان شده‌اند، یعنی توضیح پدیده‌های حسی. البته هگل نمی‌خواهد انکار کند که مفهوم قوانین طبیعی در ساحتی خاص کارکردی سودمند دارد. اما، به گمان وی، آنگونه دانشی نمی‌دهد که ذهن جویای آنست. سرانجام ذهن می‌بیند که تمامی سپهر وراپدیدار که برای توضیح پدیدارهای حسی به آن روی آورده‌ایم خود فراورده فهم است. آگاهی بدینسان در مقام حقیقتی که در پس پرده پدیده‌ها نهفته است به خودبازمی‌گردد و خودآگاه می‌شود.

هگل خودآگاهی را از مرحله شوق^{۷۱} آغاز می‌کند. [در این مرحله] خود همچنان با اشیاء خارجی سروکار دارد، اما ویژگی نگره شوق آنست که خود اشیاء را دست‌نشانده خویش می‌کند و می‌کوشد آنها را ابزاری برای خرسندی خود سازد و به خدمت خود درآورد یا حتا آنها را بگسارد (مصرف کند). و این نگره را، البته، هم نسبت به چیزهای جاندار نشان می‌دهد و هم نسبت به چیزهای بی‌جان. اما هنگامی که خود با خود دیگر روبرو می‌شود، این نگره درهم شکسته می‌شود. زیرا هگل بر آنست که حضور دیگری برای خودآگاهی شرط اساسی است. خودآگاهی پرورده تنها هنگامی پدیدار خواهد شد که خود، خود بود^{۷۲} را در خود و دیگران بشناسد و بنا بر این، می‌باید صورت یک آگاهی بر استی اجتماعی یا «ما-آگاهی»^{۷۳} به خود بگیرد، یعنی شناسایی همانستی - در-ناهمانستی در ساحت خودآگاهی. اما در سیر تکاملی دیالکتیکی این مرحله از آگاهانه دوباره نمی‌توان به خودآگاهی پرورده دست یافت. مطالعه هگل درباره مرحله‌های پایانی آن یکی از گیرا ترین و پرنفوذترین بخشهای کتاب پدیدارشناسی را تشکیل می‌دهد.

گفتیم که وجود خود دیگر شرط خودآگاهی است. اما نخستین واکنش ناهشیار یک خود در رویارویی با خود دیگر اظهار وجود در مقام یک خود در برابر دیگری است. هر خود مشتاق آنست که در راه اظهار وجود پیر و زمندانۀ خود بود خود، خود دیگر را براندازد یا نیست کند. اما اگر به معنای واقعی قصد نابودی خود دیگر را داشته باشد به مراد خویش نخواهد رسید؛ زیرا شرط آگاهی به خود بود خود آنست که خود دیگر این خود بود را به رسمیت بشناسد. بدینسان است که رابطه خداوندگار و بنده پدید می‌آید. خداوندگار آن کسی است که در کسب شناسایی از سوی دیگری کامیاب می‌شود، بدین معنا که خود را همچون [معیار] ارزش دیگری به وی تحمیل می‌کند. بنده آن کسی است که خود حقیقی خویش را در دیگری می‌بیند.

اما، شگفت آنکه وضع اصلی دگرگون می‌شود و این به سبب تضادهای نهفته در آنست که می‌باید چنین شود. از سویی، خداوندگار با به رسمیت نشناختن بنده در مقام شخص حقیقی، خود را از به رسمیت شناخته شدن آزادی خویش که در اصل خواستار آن بوده و لازمه پرورش

خود آگاهی است، محروم می‌کند و بدینسان خود را به وضعی فروبشری^{۷۴} فرومی‌افکند. از سوی دیگر، بنده با اجرای اراده خداوند گارش از راه کاری که اشیاء مادی را دگرگون می‌کند، خود را عینیت می‌بخشد و بدینسان خود را شکل می‌بخشد و به ساحت هستی [یا زندگانی] حقیقی برمی‌آید.^{۷۵}

البته، رابطه خداوندگار- بنده دوجنبه دارد. هم می‌توان آن را مرحله‌ای از پرورش بر آهنجیده (انتزاعی) دیالکتیکی آگاهی دانست و هم در رابطه با تاریخ آن را در نظر گرفت. اما این دوجنبه بهیچوجه با هم ناسازگار نیستند. زیرا تاریخ بشر خودنمایانگر تکامل روح است، یعنی سخت کوشی روح برای رسیدن به هدف خویش. پس جای شگفتی نیست اگر که هگل از رابطه خداوندگار- بنده در صورت نخستینش به نگره‌ای یا حالتی از آگاهی می‌رسد که به آن نام «آگاهی رواقی» می‌دهد، نامی که یادآور بسی چیزهای تاریخی است.

آگاهی رواقی بر استی بر تضادهای ذاتی رابطه بندگی چیره نمی‌تواند شد؛ بلکه تنها تا حدودی بر آن چیره می‌شود که هم خداوندگار (که نمونه آن مارکوس اورلیوس است) و هم بنده (که نمونه آن اپیکتتوس است) به زندگی باطنی پناه می‌برند و اندیشه آزادی باطنی حقیقی را بزرگ می‌دارند و خودبستگی باطنی را، و روابط مشخص بیرونی را دست نخورده می‌گذارند. پس، این نگره منفی نسبت به آنچه مشخص و بیرونی است، به گفته هگل، به آسانی راه به آگاهی شك آورانه^{۷۶} می‌گشاید که برای آن تنها خود وجود دارد و هر چیز دیگری در دامن شك و نفی می‌افتد.

اما آگاهی شك آورانه تضادی در خود نهفته دارد. زیرا برای شك آور ممکن نیست که آگاهی طبیعی را از میان بردارد [نزد او] نفی و اثبات در جوار هم در یک نگره حضور دارند. هنگامی که این تضاد آشکارا می‌شود، چنانکه باید بشود، راه به آن چیزی می‌گشاید که هگل آن را «آگاهی شوربخت»^{۷۷} می‌خواند، که آگاهی است دوپاره. در این مرتبه رابطه خداوندگار- بنده، که نه آگاهی رواقی توانسته است چنانکه باید بر آن چیره شود نه آگاهی شك آورانه، به صورتی دیگر بازمی‌گردد. در رابطه خداوندگار- بنده در اصل عناصر خود آگاهی حقیقی، یعنی شناسایی خود بود و آزادی چه در خود چه در دیگری، میان دو آگاهی فردی بخش شده است. خداوندگار خودبود و آزادی را تنها در نفس خویش شناسد، نه در بنده، حال آنکه بنده آنها را در خداوندگار بازمی‌شناسد نه در نفس خویش. اما در آگاهی شوربخت این دو پارگی در یک نفس رخ می‌دهد. برای مثال، [چنین کسی] خود آگاه است از وجود شکافی میان یک خود دگرگون

74. infra - human

75. به دلایل بدیهی تحلیل ژرف هگل از رابطه خداوندگار- بنده چنان خطوطی از اندیشه را در برداشت که ستایش کارل مارکس را برانگیخت.

76. sceptical

77. unglückliche Bewusstsein

شونده ناپایدار و سست بنیان و يك خودِ دگر گونی ناپذیر آرمانی. خود نخستین از جهتی خودی دروغین به نظر می آید که می باید انکار شود، حال آنکه خود دومین خود راستینی به نظر می آید که هنوز بدان دسترس نیست. و این خود آرمانی را می توان به سپهر جهان دیگر فرا افکند و با کمال مطلق یا خدایکی کرد که وجود آن و رای جهان و خود کرانمند انگاشته می شود. آنگاه آگاهی بشری دوباره و از خود بیگانه و «شوربخت» می شود.^{۷۸}

تضادها یا چندپارگیهای نهفته در خود آگاهی در مرحله سوم پدیدارشناسی، آنجا که ذهن کرانمند به سطح خود آگاهی کلی بر می آید، چاره می شود. در این ساحت خود آگاهی دیگر در مقام ذهن فردی شکل هشیاری یکسویه به خود نمی گیرد که از سوی موجودات خود آگاه دیگر در تهدید یا با آنها در ستیز باشد؛ بلکه شناخت کاملی از خود بود در خود و در دیگران در کار خواهد بود؛ و این شناسایی دست کم در بردارنده هشیاری نهفته ای از هستی کلی، از روح بیکران، در خودهای کرانمند و از راه آنها، خواهد بود؛ هستی کلی که آنان را به هم پیوسته می دارد بی آنکه نیست کند. این هشیاری که به صورت نهفته و نا کامل در وجدان اخلاقی پرورش یافته حضور دارد - وجدانی که باور دارد در بسکانگی رسالتهای اخلاقی مشخص در نظم اجتماعی يك اراده عقلانی هست که خود را فرامی نماید - این هشیاری به همانستی - در - ناهمانستی که از ویژگیهای زندگانی روح است، در وجدان (آگاهی) پرورش یافته دینی بیان و الا تر و آشکارتری می یابد؛ زیرا نزد وجدان دینی در تمامی خودها يك زندگانی یگانه الاهی نهفته است که در عین نگاهداشت تفاوتهاشان آنها را در خود دارد. درایده یگانه زیستن با خدا است که شکاف درون آگاهی شوربخت یا دوباره پُرمی شود. خود حقیقی دیگر آرمانی انگاشته نمی شود که خود واقعی دچار جدایی چاره ناپذیر از آن باشد، بلکه همچون هسته حیاتی خود واقعی انگاشته می شود که خود را در تجلیات کرانمند آن و از راه آن بازگو می کند.

این سومین مرحله از پدیدارشناسی تاریخی آگاهی که هگل، چنانکه دیدیم، به آن نام کلی عقل می دهد، همچون هم نهادی از آگاهی و خود آگاهی، یعنی دو مرحله نخست، ارائه می شود. در آگاهی^{۷۹} به معنای محدود، ذهن از عین محسوس همچون چیزی بیرون از خود و ناهمجنس با خود با خبر است. در خود آگاهی^{۸۰}، ذهن به خود همچون خود کرانمند متوجه می شود و در ساحت عقل طبیعت را همچون فرمانودی از روح بیکران می بیند که خود با آن یگانه است. اما این هشیاری می تواند صورتهای گوناگون به خود بگیرد. در آگاهی پرورش یافته دینی ذهن طبیعت را همچون آفرینش و خود - نمایانگری خدایم بیند که در زرفنای وجود خویش با خدا یگانه است و

۷۸. هگل پیر و مذهب لوتر بود و گرایش بدان داشت که به شیوه ای جدلی، وجدان (آگاهی) شوربخت یا دوباره را با آیین کاتولیکی قرون وسطایی، بویژه با آرمانهای زاهدانه آن همعنان کند.

از راه او با خودهای دیگر یگانه می شود. و این بینش دینی از حقیقت درست است. اما در ساحت آگاهی دینی حقیقت به صورت اندیشه کنایی یا تصویری^{۸۱} بیان می شود، حال آنکه در ساحت برین «دانش مطلق»^{۸۲} همان حقیقت باریک اندیشانه به صورت فلسفی درک می شود. ذهن کرانمند به خویشتن خویش همچون دمی در زندگانی روح بیکران و کلی، همچون دمی در اندیشه مطلق، هشیاری نهفته دارد. و بدینسان، طبیعت را همچون عینیت یافتگی خویشتن خویش می بیند و همچون شرط لازم زندگانی خویشتن خویش، و خویشتن خویش را همچون هستی فعلیت یافته روح می بیند. البته، معنای این گفته آن نیست که ذهن کرانمند، چون درست بدین عنوان نگریده شود طبیعت را فرآورده خود می بیند. بلکه بدان معناست که ذهن کرانمند، که به خود همچون چیزی بیش از وجود کرانمند، همچون دمی از درونیت‌ترین زندگانی روح مطلق، هشیار است، طبیعت را همچون مرحله ای ضروری در پیشرفت روح در فرایند فعلیت بخشیدن به خویش می بیند. به سخن دیگر، دانش مطلق آن ساحتی است که آن ذهن کرانمند در زندگانی اندیشه خود اندیش، در زندگانی مطلق، انباز می شود. یا، به تعبیر دیگر، ساحتی است که در آن مطلق یا تمامیت از راه ذهن کرانمند فیلسوف و در آن به خود همچون همانند - در - ناهمانستی می اندیشد.

هگل همانند مرحله های اصلی پیشین پدیدارشناسی آگاهی، مرحله سوم، یعنی عقل، را نیز از راه سلسله ای از مرحله های دیالکتیکی می پروراند. وی نخست به عقل مشاهده گرمی پردازد که از باریک اندیشی خویش در طبیعت (برای مثال، از راه ایده غایت‌مندی) گونه ای دیدی به دست آورده است، سپس از راه مطالعه منطق صوری و روانشناسی تجربی به درون متوجه می شود، و سرانجام خود را در سلسله ای از نگره های اخلاقی عملی پدیدار می کند که از طلب شادکامی تا سنجش قوانین کلی اخلاقی را در بر می گیرد، قوانینی که عقل عملی فرمان می دهد و نتیجه شناخت این واقعیتند که یک قانون جهان را [در جریان سازش با عمل] آنچنان زیر و بالامی شود که کمابیش هر گونه معنای معینی را از دست می دهد. این نکته زمینه فرارفتن به حوزه زندگی عملی اخلاقی در جامعه را فراهم می کند. درین باب هگل از زندگی اخلاقی نیندیشیده آغاز می کند که در آن مردمان بسادگی پیر و عرفها و سنتهای اجتماع خود هستند تا به آن صورتی از فرهنگ برسیم که در آن افراد از این زمینه نیندیشیده جدای شوند و درباره آن داوری می کنند. این دودم در وجدان اخلاقی پرورش یافته است که با هم پیوند می خورند. خواست همگانی عقلانی نزد وجدان اخلاقی پرورش یافته نه چیزی بر فراز افراد در جامعه بلکه زندگانی مشترکی است که آنان را در مقام اشخاص آزاد به هم می پیوندد. در نخستین دم می توانیم گفت که روح هنوز اندیشنده نیست، چنانکه در مورد اخلاق کهن یونانیان پیش از روزگار باصطلاح سوفسطاییان بود. در دومین دم روح

اندیشنده است، اما در عین حال بیگانه با جامعه واقعی و سنتهای آن، و درباره آن حکم می کند و در حالت گزافکارانه خود، چنانکه در دوران ترور ژاکوینی، اشخاص واقعی را به نام آزادی انتزاعی از میان برمی دارد. اما در دم سوم روح از نظر اخلاقی به خود اعتماد دارد و صورت جامعه ای از اشخاص آزاد را به خود می گیرد که همچون يك واحد زنده مظهر مجسم خواست همگانی است. اما؟ این واحد زنده که در آن هر عضوی از جامعه برای دیگران يك نفس آزاد است، خواهان شناسایی آشکار ایده همانستی - در - ناهمانستی است و زندگانی که همچون رشته یگانگی درونی در همه حضور دارد بی آنکه آنان را در مقام فرد از میان بردارد. یعنی، خواهان شناسایی آشکار ایده [وجود] کلی متعینی^{۸۳} است که خود را در وجودهای جزئی به اجزاء بخش می کند و یا خود را در آنها می نمایاند در همان حال که آنها را در خود یگانه می کند. به عبارت دیگر، اخلاقیات دیالکتیکانه راه به دین می برد و اخلاق پای به درون وجدان دینی می گذارد، یعنی وجدانی که این وحدت زنده را آشکارا به صورت خدا می شناسد.

بنابراین، می بینیم که در دین روح مطلق آشکارا به خود آگاه می شود. اما دین نیز، البته، تاریخی دارد و می بینیم که در این تاریخ مرحله های نخستین دیالکتیک تکرار می شود. بدینسان هگل مطلب را از چیزی آغاز می کند که خود «دین طبیعی» نام می دهد و در آن الوهیت به صورت اشیاء پدیدار یا اشیاء طبیعی دیده می شود تا به دین هنر یا دین زیبایی، مانند دین یونانی، برسیم که در آن خدا به صورت وجود خود آگاه قرین با وجود مادی دیده می شود. برای مثال، تندیس نماینده خدای انسانگونه است. سرانجام، در دین مطلق، یعنی در مسیحیت است که روح چنانکه هست، در مقام روح شناخته می شود و طبیعت آفرینش خدایی شمرده می شود و فرانمود کلمه؛ و روح القدس در نفس ها (خودها)ی کرانمند جایگیر و مایه یگانگی آنها دانسته می شود.

اما آگاهی دینی، چنانکه دیدیم، خود را به صورتهای تصویری فرامی نماید و نیازمند آنست که در قالب مفهومی ناب فلسفه درآید که در عین حال نماینده انتقال از ایمان به دانش یا علم است. یعنی، [با این انتقال] ایده تصویری الوهیت شخص واربرین، که بشر را از راه يك تن آوردگی^{۸۴} بی مانند [یعنی تجسم خدا در مسیح] و با قدرت رحمت خویش رستگاری می بخشد، به صورت مفهوم روح مطلق یا اندیشه خود اندیش بیکران درمی آید که خود را در طبیعت (همچون عینیت یافتگی و شرط فعلیت یافتن خویش) و در تاریخ فرهنگ انسان، با صورتها و ساحتها پیایی آن، و در این سیر و سلوک، می شناسد. هگل نمی گوید که دین حقیقت ندارد. بعکس، دین مطلق یا مسیحیت، حقیقت مطلق است. اما فرانمود آن به صورت خیال یا تصویر است که با آگاهی دینی قرین است. در فلسفه این حقیقت به صورت دانش مطلق درمی آید که همانا «دانایی روح به خویش به صورت روح» است. مطلق یا تمامیت از راه روح انسانی و در آن است که به خود دانا

می شود، یعنی تا آنجا که روح انسانی از محدودیت خویش برمی آید و خود را با اندیشهٔ مطلق یکی می کند. خدا را با انسان همتر از نمی توان کرد. زیرا خدا وجود است و تمامیت، و انسان نه چنین است. اما تمامیت در روح انسانی و از راه آنست که، در واقع، به خود دانای می شود؛ همچنین این دانایی را در ساحت اندیشهٔ تصویری در تحول آگاهی دینی به دست می آورد و در ساحت علم یادانش مفهومی ناب در تاریخ فلسفه؛ زیرا که فلسفه به معنای آرمانی کلمه در قالب «دانش مطلق به خویش» حقیقت کامل دربارهٔ واقعیت را شامل است.

بنابر این، هگل در پدیدارشناسی از فرودستترین ساحت آگاهی انسان آغاز می کند و دیالکتیکانه بالا می رود تا به آن ساحتی برسد که در آن ذهن بشری به دیدگاه مطلق دست می یابد و با اصطلاح بُرداری می شود برای روح خود آگاه بیکران. اما اگر بخواهیم منطقی سخن بگوییم، رابطهٔ میان يك ساحت با ساحت بعدی [در اندیشهٔ هگل] اغلب بسیار سست است. و برخی از مرحله های آن البته چندان از دل پرورش دیالکتیکی موضوع بیرون نمی آید که از باریک اندیشیهای هگل دربارهٔ روحها و نگره های مرحله ها و دوره های گوناگون فرهنگی. بعلاوه، برخی از مطالبی که هگل به آنها می پردازد به نظر خوانندهٔ امروزین چه بسا شگفت انگیز آید؛ برای مثال، بحث انتقادی وی دربارهٔ جمجمه شناسی. در عین حال، این کتاب به عنوان پژوهشی در سیر و سلوک روح انسانی و جنبش آن از يك نگره یادیدگاه — که یکسویه و نارسا است — به نگره یادیدگاه دیگر، گیر اودل انگیز است و پیوندهای مرحله های دیالکتیک آگاهی با نگره های پدیدار شده در تاریخ (روح روشنگری، روح رومانتیک و مانند آن) برگیرایی آن می افزاید. می توان به گزارشهای هگل از روح دوره ها و فرهنگها اعتماد نکرد و بزرگداشت وی از دانش فلسفی نیز چه بسا از يك وجه خنده دار به نظر آید؛ اما به رغم همهٔ پرواها و نا همراهیها، خواننده ای که بکوشد به مغز اندیشهٔ هگل راه برَد، نمی تواند پدیدارشناسی را یکی از آثار بزرگ در فلسفهٔ نظری نشمارد.

هگل

(۲)

۱. منطق هگل

چنانکه دیدیم، هگل نظریه ای را که شلینگ در، باصطلاح، سیستم همانستی خودپیش کشیده بود، رد کرد، و آن نظر این بود که مطلق در ذات خود نزد اندیشه مفهومی نقطه محو همه ناهمگونیه‌ها است، یعنی يك همانستی مطلق با خویش است که آن را جز با صفات سلبی چنانکه باید وصف نمی توان کرد و اگر راهی برای درك مثبت آن باشد جز شهود عرفانی نیست. هگل بر آن بود که عقل نظری می تواند به گوهر ذات مطلق راه برد، گوهری که خود را در طبیعت و تاریخ روح انسان نمایان می کند.

آن بخش از فلسفه که کار آن پرده برگرفتن از گوهر ذات مطلق است نزد هگل همان منطق است. این نظر نزد کسانی که منطق را علم صوری ناب می دانند و یکسره جدا از علم مابعدالطبیعه، دیدگاهی گزاف و حتایی معنا به شمار می آید. اما باید به یاد داشته باشیم که نزد هگل مطلق همانا اندیشه ناب است. این اندیشه را در ذات خویش، جدا از برونهشتگی^۱ یا خود-نمایانگری^۲، می توان در نظر گرفت. و علم اندیشه ناب در ذات خویش همان منطق است. بعلاوه، از آنجا که اندیشه ناب، باصطلاح، گوهر واقعیت است، پس منطق با علم مابعدالطبیعه یکی است، یعنی، با علم مابعدالطبیعه ای که با مطلق در ذات خویش سروکار دارد.

مطلب را با پیوند دادن مراد هگل از منطق با دید کانت از منطق برین^۳ می توان روشنتر کرد. در فلسفه کانت مقولاتی که به پدیده ها شکل و صورت می بخشند مقولات پیش اندر^۴ اندیشه انسانینند. ذهن انسانی آفریننده «اشیاء-در-ذات خود»^۵ نیست، اما تعیین کننده خصلت اساسی جهان پدیدار، جهان نمود، است. بنابراین، بر اساس پیش انگاره های کانت، نمی توانیم چنین

1. externalization

2. self - manifestation

3. transcendental logic

4. a priori

5. things - in - themselves

انگاریم که مقولات ذهن انسانی با واقعیت در ذات خویش دمساز است؛ بلکه کارکرد شناختی آنها محدود به جهان پدیدار است. اما، همچنانکه در فصل پیشگفتار شرح داده شد، با از میان برداشتن «شیء در ذات خود»، که ناشناختنی است، و بدل شدن فلسفه سنجشگری به ایده باوری ناب، آن مقولات به مقولات اندیشه آفریننده به تمام معنا بدل می شوند. و اگر بنا است که از ذهن باوری^۶، که کارش به خودباوری^۷ می کشد، بهره‌ییم، اندیشه آفریننده را باید اندیشه مطلق گرفت. بدینسان، مقولات به مقولات اندیشه مطلق، به مقولات واقعیت بدل می شوند، و منطق که در آنها پژوهش می کند به صورت علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) درمی آید و نمایاننده گوهر یاسرشت اندیشه مطلق می شود که خود را در طبیعت و تاریخ نشان می دهد.

واما، هگل از مطلق در ذات خویش همچون خدا در ذات خویش سخن می گوید. جستار مایه منطق عبارتست از «حقیقت در ذات خویش بی هیچ پیرایه. بنابراین، مطلب را اینگونه می توان بیان کرد که درونمایه منطق عبارتست از باز نمود خدا آنچه‌ان که در گوهر ازلی [خویش] است پیش از آفرینش طبیعت و یک روح کرانمند.» و این شیوه گفتار در ذهن تصویری شگفت از منطقدانانی را بر می انگیزد که به گوهر ذات یک خدای متعال رخنه کرده و از آن به زبان سیستمی از مقولات سخن می گوید. اما کاربرد زبان دینی از سوی هگل می تواند گمراه کننده باشد و می باید به یاد داشت که اگر چه مطلق وی بی گمان برین^۸ است، بدین معنا که آن را با هیچ باشنده کرانمند یا دسته ای از باشنده ها یکی نمی توان کرد، اما بدان معنا برین نیست که خدای مسیحیت را نسبت به جهان آفرینش برین می دانند. مطلق هگل تمامیت است، و چنان تمامیتی است که از راه روح کرانمند و در آن به خود دانامی شود. البته تا جایی که روح کرانمند به ساحت «دانش مطلق» دست می یابد. بنابراین، منطق عبارتست از دانش مطلق به خویش در خویش، جدا از خود - نمایانگری مشخص (کنکرت) خویش در طبیعت و تاریخ. یعنی، منطق عبارتست از دانش اندیشه مطلق به گوهر خویش، یعنی همان گوهری که به صورت مشخص در فرایند واقعیت وجود دارد.

اگر ما واژه «مقوله»^۹ را به معنایی گسترده تر از آن به کار بریم که هگل خود به کار برده است، می توانیم گفت که منطق او سیستم مقولات است. و چون چنین بگوییم، باید دانست که تمامی سیستم مقولات تعریف گام به گامی از مطلق در ذات خویش است. هگل از مفهوم «هستی» آغاز می کند که نامعینترین و از نظر منطقی پیشینترین مفهوم است؛ و آنگاه رفته - رفته نشان می دهد که چگونه این مفهوم بضرورت و پیاپی از مفهومی راه به مفهوم دیگر می گشاید تا آنکه به ایده مطلق، یعنی به مفهوم یا مقوله خودشناسی یا خود آگاهی یا به اندیشه خوداندیش برسیم. اما مطلق، البته، رشته ای یا زنجیره ای از مقولات یا مفاهیم نیست. اگر بپرسیم که مطلق چیست، می توانیم پاسخ گفت که مطلق «هستی» است. و اگر بپرسیم که هستی چیست، سرانجام ناگزیر از آن خواهیم بود

که پاسخ دهیم هستی اندیشه خوداندیش یا روح است. فرایندی که با آن این جریان نشان داده می شود، چنانکه این منطقدان آن را ساخته و پرداخته است، البته فرایندی است زمانی. اما اگر مطلب را به زبان عامیانه بگوییم، چنین نیست که مطلق در ذات خویش در ساعت هفت بامداد در مقام هستی کار را آغاز کند و در ساعت هفت شامگاه در مقام اندیشه خوداندیش به پایان برد. اما نمایی که منطقدان [یعنی، هگل] از این واقعیت می دهد، یعنی روشنگری دیالکتیکی سیستمانه او از معنای هستی، فرایندی است زمانی. کاروی نشان دادن آنست که تمامی سیستم مقولات، با اصطلاح، در خود فرومی پیچد و آغاز آن انجام آنست و انجام آن آغاز آن. یعنی، نخستین مقوله یا مفهوم تمامی مقوله ها یا مفهومهای دیگر را در خود نهفته دارد و آخرینشان روشن سازی نهایی نخستینشان است و معنای حقیقی آن را به دست می دهد.

اگر زبان دینی یا زبان یزدانشناسی (الاهیات) را به کار گیریم — که هگل بسیار به کار می گیرد — مطلب به آسانی فهمیدنی است. خدا هستی است و همچنین اندیشه خوداندیش. اما واژه «همچنین» اینجا برستی درخور مطلب نیست. زیرا چون بگوییم که خدا هستی است، گفته ایم که او اندیشه خوداندیش است. فرامودن سیستمانه این واقعیت به دست فیلسوف فرایندی است زمانی. اما این زمانگیری، البته، ربطی به گوهر الاهی در ذات خویش ندارد. البته، فرق بزرگی است میان مطلق هگل و خدای یزدانشناسی مسیحی. اگر چه گفته اند که مطلق هگل همان فرایند شوند^{۱۰} [= صیرورت، شدن] خویش است، اما در منطق با این فرایند واقعی، یعنی فرایند فعلیت یافتن لوگوس، سروکار نداریم؛ بلکه سروکار ما با مطلق «در ذات خویش»، یعنی با ایده منطقی است. و این يك فرایند زمانی نیست.

جنبش دیالکتیکی منطق هگل را می توان به وسیله سه مقوله نخستین آن نشان داد. آن مفهومی از مطلق که از نظر منطقی بر مفهومهای دیگر پیشی دارد، مفهوم «هستی» است. اما مفهوم یا مقوله هستی ناب^{۱۱} یکسره نامتعین است. و مفهوم یکسره نامتعین هستی راه به مفهوم نیستی می گشاید. بدین معنا که اگر بگوئیم هستی را بی هیچ تعینی بیندیشیم، می بینیم که به هیچ چیز نیندیشیده ایم. ذهن از هستی به نیستی می رسد و باز از نیستی به هستی؛ و بر هیچیک تکیه نمی تواند کرد و هر یکی در، با اصطلاح، ضد خود ناپدید می شود. «حقیقت آنها بدینسان همین جنبش ناپدید شدن فوری یکی در دیگری است.» و این جنبش از هستی به نیستی و از نیستی به هستی، شوند است. بدینسان، شوند همنهاد (سنتز) هستی و نیستی است؛ وحدت و حقیقت آنهاست. بنا بر این، هستی را می باید شوند انگاشت. به عبارت دیگر، مفهوم مطلق همچون هستی، برابر است با مفهوم مطلق همچون شوند، [یعنی] همچون فرایندی از خود-پروری^{۱۲}.

در نگرش عادی ما به چیزها تضاد جایی ندارد و هستی و نیستی جمع ناشدنی هستند. اما دلیل

اینکه چنین می‌اندیشیم آنست که هستی را هستی متعین می‌انگاریم و نیستی را نیستی این تعین. اما، هستی ناب نزد هگل نامتعین است و تهی یا خالی؛ و به همین دلیل است که می‌گوییم راه به ضد خود می‌گشاید. اما تضاد نزد هگل آن نیروی مثبتی است که نهاد (تز) و برابر نهاد (آنتی تز) را همچون دم‌هایی انتزاعی در یک یگانگی یا هم‌نهاد (سنتز) عالیر نمایان می‌کند. و یگانگی مفهوم هستی و نیستی مفهوم شوند است. اما این یگانگی باز سبب پدید آمدن يك «تضاد» می‌شود، آنچنانکه ذهن در پی معنای هستی، در پی سرشت یا گوهر مطلق در ذات خویش، به پیش رانده می‌شود.

هستی و نیستی و شوند نخستین سه پایه از نخستین بخش منطق هگل، یا، باصطلاح، منطق هستی^{۱۳} را تشکیل می‌دهند. این بخش با مقولات هستی - در - ذات خویش^{۱۴}، جدا از مقولات نسبت، سروکار دارد. و سه طبقه اصلی مقولات در این بخش از منطق یکی چونی (کیفیت) است، که در بر دارنده سه پایه ای است که پیش ازین یاد کردیم، و دیگر چندی (کمیت) و اندازه^{۱۵}. اندازه هم‌نهاد چونی و چندی شمرده شده است. زیرا اندازه مفهوم مقدار خاصی است که طبیعت شیء، یعنی چونی آن، تعیین کننده آنست.

در دومین بخش اصلی از منطق، یعنی منطق ذات^{۱۶}، هگل جفتهای مقولات همبسته را استنتاج می‌کند، یعنی مقولاتی چون ذات (ماهیت) و وجود، نیرو و فرمانمود^{۱۷}، جوهر و عرض، علت و معلول، کنش و واکنش. این مقولات مقولات باریک اندیشی نامیده می‌شوند زیرا با آگاهی باریک اندیشی دمسازند که، به اصطلاح، به زیر کار هستی در حالت بی‌میانجی آن راه می‌برد. برای مثال، ذات (ماهیت) جایگیر در پس نمود انگاشته می‌شود و نیرو و همچون واقعیتی که در فرمانمود خویش به نمایش درمی‌آید. به عبارت دیگر، هستی - در - ذات خویش، نزد آگاهی باریک اندیش به مقولات همبسته شکسته می‌شود.

اما منطق ذات (یا گوهر) ما را با دو پارگی هستی به ذات (گوهر) درونی و وجود پدیدار بیرونی و انمی‌نهد. زیرا واپسین بخشبندی اصلی به مقوله فعلیت^{۱۸} اختصاص دارد که «یگانگی ماهیت و وجود» شمرده می‌شود. یعنی، آنچه فعلیت دارد همانا ذات درونی است که وجود بیرونی می‌یابد، نیرویی است که فرمانمود کامل یافته است. اگر ماهستی را با نمود یکی کنیم، یعنی با نمایش بیرونی آن، این يك تجربه یکسویه است. اما یکی کردن هستی با ذات نهفته در زیر نمود نیز جز این نیست. هستی فعلیت یافته، یگانگی درون و برون است؛ همان ذات است که خود را نمایان می‌کند و می‌باید نمایان کند.

در ذیل عنوان کلی مقوله فعلیت است که هگل مقولات جوهر و عرض، علت و معلول، و کنش و

13. die Logik des Seins

14. being-in-itself

15. measure

16. die Logik des Wesens

17. force and expression

18. Wirklichkeit

واکنش یا کنش دوسویه را استنتاج می‌کند. همچنانکه گفتیم، منطق وی تعریف یا تعیین گام به گام ماهیت مطلق در ذات خویش است، و از این چه بسا چنین برآید که برای او تنها يك جوهر و يك علت وجود دارد که همان مطلق است. به سخن دیگر، چه بسا چنین برداشت شود که فلسفه هگل مکتب اسپینوزا را نیز در بر می‌گیرد. اما این گزارشی نادرست از مقصود وی خواهد بود. مراد از استنتاج مقولات جوهر و علت آن نیست که چنین نتیجه گرفته شود که، برای مثال، چیزی به نام علتِ کرانمند در میان نیست. زیرا مطلق در مقام فعلیت همان ذات است که خود را نمایان می‌کند. نه آنست که مطلق چیزی جز یکتا نباشد. یکتا است و در همان حال بسیار: همانستی است در ناهمانستی.

هگل از منطق ذات راه به منطق مفهوم^{۱۹} می‌گشاید که سومین بخش اصلی از کار وی است. در منطق هستی در نگاه نخستین هر مقوله ای مستقل است و، باصلاح، بر روی پای خود ایستاده است، اگر چه جنبش دیالکتیکی اندیشه این در خودماندگی ظاهری را درهم می‌شکند. در منطق ذات ما با مقولات آشکارا همبسته سر و کار داریم، مانند جوهر و عرض و علت و معلول. و بدینسان در قلمر میانجیگری^{۲۰} قرار داریم. اما هر یکی از يك جفت مقوله همبسته میانجی «آن دیگری» انگاشته می‌شود، یعنی، چیزی جز خود او میانجی اوست. برای مثال، علت با گذر به ضد خود، یعنی به معلول که چیزی جز علت انگاشته می‌شود، است که علت می‌شود. همینگونه، معلول از راه نسبت با چیزی جز خود، یعنی علت، است که معلول می‌شود. همنهاد قلمر و های بی میانجی بودن و میانجی شدن دیگری است که قلمر و خود- میانجیگری^{۲۱} می‌شود. چیزی خود- میانجی است که راه به ضد خود بگشاید و با اینهمه در این ضدیت با خود^{۲۲} با خود یکی بماند. و خود- میانجی همان چیزی است که هگل مفهوم^{۲۳} یا صورت معقول^{۲۴} می‌خواند.

نیاز به گفتن نیست که منطق مفهوم^{۲۵} نزد هگل سه بخشبندی اصلی دارد. در نخستین بخش هگل مفهوم را «ذهنیت» می‌شمارد، یعنی اندیشه در جنبه های صوری آن و این بخش کمابیش مطابق است با منطق به معنای عادی آن. هگل می‌کوشد تا نشان دهد که مفهوم کلی وجود که از خویش برون می‌آید و سپس در ساحتی بالاتر به خویش بازمی‌گردد، چگونه به شیوه ای صوری در جنبش اندیشه منطقی تحقیق پذیر است. بدینسان در قیاس، وحدت مفهوم کلی در گزاره به دوپاره می‌شود و سپس در ساحتی بالاتر این وحدت دوباره برقرار می‌شود.

هگل که مفهوم یا صورت معقول را همچون ذهنیت می‌گیرد، تا بدانجا پیش می‌رود که آن را عینیت نیز می‌گیرد. و همچنانکه در نخستین مرحله یا بخش از منطق مفهوم سه دم^{۲۶} می‌یابد، یعنی مفهوم کلی، گزاره و نتیجه گیری قیاسی، در این دومین مرحله یا بخش نیز سه دم می‌یابد، یعنی

مکانیسم [یا کار بر حسب قوانین فیزیکی]، شیمیسم^{۲۷} [یا کار بر حسب قوانین شیمی]، و غایت‌مندی^{۲۸}. بدینسان به ایده‌های اصلی فلسفه طبیعت می‌رسد. اما سر و کار وی اینجا بیشتر با اندیشه یا مفهوم [وجود] عینی است تا طبیعت در مقام واقعیت تجربی فراداده شده. ماهیت مطلق چنانست که مفهوم عینیت بخشیدن به خویش را شامل می‌شود.

بر بنیاد خصلت دیالکتیکِ هگل، سومین مرحله منطق مفهوم [یا صورت معقول]، البته، همنهاد یا یگانگی عینیت و ذهنیت در ساحتی بالاتر است. مفهوم یا صورت معقول در این مقام ایده نامیده می‌شود. در ایده عوامل یکسویه صوری و مادی یا ذهنی و عینی، با هم یگانه می‌شوند. اما ایده نیز مرحله‌ها یا دم‌های خود را دارد. هگل در آخرین بخش‌بندی از منطق مفهوم، زندگی و دانش و یگانگی آن‌دو در ایده مطلق را می‌بیند، که یگانگی ذهنیت و عینیت است بر خوردار از غنای زندگی عقلانی. به عبارت دیگر، ایده مطلق مفهوم یا مقوله خودآگاهی، شخص‌وارگی^{۲۹}، و اندیشه خوداندیش است که خود را در عین (اُبژه) خویش می‌شناسد و عین (اُبژه) خویش را همچون خویش. بدینسان این همان مقوله روح است. به زبان دینی، همان مفهوم خدا در خویش و برای خویش است که خود را همچون تمامیت می‌شناسد.

بنابراین، پس از گشت و گذار دیالکتیکی دراز، هستی سرانجام خود را همچون ایده مطلق، همچون اندیشه خوداندیش نمودار کرد. مطلق همانا هستی است، و معنای این گزاره اکنون روشن شده است. «تنها ایده مطلق است که هستی است و زندگانی جاودانی، حقیقت خودشناس است و تمامی حقیقت. و این تنها جستار مایه و درونمایه فلسفه است.» البته، مراد هگل آن نیست که ایده منطقی تنها جستار مایه فلسفه است. بلکه فلسفه با واقعیت همچون يك كل، یعنی با مطلق، سر و کار دارد. و واقعیت، به معنای طبیعت و سپهر روح انسانی، آن فرایندی است که ایده منطقی یا لوگوس خود را از راه آن تحقق می‌بخشد. پس سر و کار فلسفه همواره با ایده است.

۲. جایگاه ایده یا مطلق در ذات خویش از نظر هستی‌شناسی و انتقال به طبیعت

باری، اگر از ایده منطقی یا لوگوس همچون چیزی سخن بگوییم که خود را در طبیعت و در سپهر روح انسان نمایان می‌کند، البته با این پرسش روبرو خواهیم شد که جایگاه هستی‌شناسیک^{۳۰} ایده منطقی یا مطلق در ذات خویش چیست؟ آیا واقعیتی است مستقل از جهان که خود را در آن می‌نمایاند یا جز اینست؟ اگر چنین است، ایده پایدار چگونه تواند بود؟ اگر جز اینست، چگونه می‌توان از ایده همچون نمایاننده یا فعلیت بخشنده خویش سخن گفت. هگل در پایان بخش منطق

در دانشنامه علوم فلسفی چنین می گوید که ایده «در آزادی مطلق خویش... تصمیم می گیرد که دم جزئیت^{۳۱} خویش... [یعنی] ایده بی میانجی را همچون انگاره بازتافته خویش، آزادانه از درون خویش در مقام طبیعت روان کند.» بنا بر این، در این گفته به نظر می رسد که مراد هگل نه تنها آنست که طبیعت از نظر هستی شناسی از ایده سرچشمه می گیرد بلکه ایده نیز خود را آزادانه فرامی نهد. و اگر آنچه را که این گفته در خود نهفته دارد به معنای لفظی آن بگیریم، آشکار است که می باید ایده را نامی برای خدای آفریننده شخص وار بگیریم. زیرا سخن گفتن از ایده ای که «تصمیم می گیرد» کاری بکند، به هر معنای دیگری محال است.

با در نظر گرفتن تمامی سیستم هگل چنین بر می آید که این گفته نشانه نفوذ زبان خاص آگاهی دینی مسیحی در فلسفه وی است و بر سر معناهایی که در بر دارد نمی باید پافشاری کرد. آشکار است که به نظر هگل نظریه آفرینش آزادانه به دست خدا به زبان کنایی و تصویری آگاهی دینی تعلق دارد که البته حقیقتی را بیان می کند امانه به زبان ناب فلسفی. از دیدگاه فلسفی ناب، مطلق در ذات خویش خود را بضرورت در طبیعت نمایان می کند. البته این ضرورت بهیچوجه از بیرون به او زور آور نمی شود، بلکه در ذات آنست. تنها صورت آزادی که در خود-نمایانگری لوگوس وجود دارد، آزادی خود به خودی بودن^{۳۲} است. و از این چنین بر می آید که از دیدگاه فلسفی هیچ معنایی نخواهد داشت اگر بگوئیم که مطلق در ذات خویش «پیش» از آفرینش وجود دارد. طبیعت از نظر هستی شناسی برخاسته از ایده است، اما از نظر زمانی ایده بر طبیعت پیشی ندارد. اگر چه برخی نویسندگان از هگل برداشت خداپاورانه کرده اند، بدین معنا که مطلق در ذات خویش را هستی شخص واری گرفته اند که مستقل از طبیعت و سپهر روح انسانی وجود دارد، اما این برداشت به نظر من درست نیست، اگر چه در نوشته های وی می توان پاره هایی یافت که گواهِ این برداشت باشد. اما این پاره ها را نیز می توان همچنان، به عنوان گزاره های تصویری یا کنایی از حقیقت، زبان حال آگاهی دینی دانست؛ حال آنکه از ماهیت سیستم [هگل] در تمامیت آن، بروشنی چنین بر می آید که مطلق تنها در روح انسانی و از راه آنست که به خود آگاهی واقعی می رسد. چنانکه تا کنون شرح داده ایم، این بدان معنا نیست که آگاهی انسانی را به آسانی می توان با خود آگاهی الهی یکی دانست. زیرا گفته اند که مطلق خود را در روح انسانی و از راه آن تا بدانجامی شناسد که این روح از محدودیت و جزئیت در گذرد و به ساحت دانش مطلق دست یابد. اما نکته آنست که اگر مطلق تنها در روح انسانی و از راه آن برآستی وجود می یابد، بدرستی نمی توان گفت که مطلق در ذات خویش، یعنی ایده منطقی، «تصمیم می گیرد» که طبیعت را فرزند، چرا که طبیعت پیش-شرط عینی وجود سپهر روح است. به کار بردن چنین زبانی راه دادن به شیوه اندیشه ای است که از ویژگیهای آگاهی دینی است.

واما، اگر برداشت خدا باورانه از مطلق در ذات خویش را کنار بگذاریم،^{۳۳} انتقال از ایده منطقی به طبیعت را چگونه باید انگاشت؟ اگر آن را يك انتقال واقعی هستی شناسیک بینگاریم، یعنی ایده هستی‌مندی را گمان کنیم که خود را بضرورت در طبیعت می‌نمایاند، البته، نظری را به هگل نسبت داده ایم که دست کم شگفت آور است و او را یکباره با همان خرده گیری رویارو نهاده ایم که شلینگ بر ضد «فلسفه منفی» می‌کند، بدین صورت که از ایده‌ها جز ایده‌های دیگر استنتاج نمی‌شوند، و هرگز نمی‌توان جهان موجود را از يك ایده استنتاج کرد.

بنابر این، می‌توان فهمید که چرا برخی نویسندگان کوشیده‌اند تا مفهوم برآمدگی^{۳۴} طبیعت از ایده در عالم هستی را کنار بگذارند. مطلق تمامیت، یعنی جهان است. و این تمامیت يك فرایند غایت‌مند است، فعلیت یافتن اندیشه خوداندیش است. ماهیت اساسی این فرایند را در تجرید می‌توان دید. و همین است که سپس صورت ایده منطقی به خود می‌گیرد. اما آنچنان واقعیت موجودی نیست که از نظر منطقی پیش از طبیعت وجود داشته و علت فاعلی آن باشد. ایده غایت یا حاصل فرایند را بازمی‌تاباند نه آنکه آنچنان واقعیت موجودی باشد که در سر آغاز فرایند جای داشته باشد. پس مسئله برآمدگی طبیعت از ایده منطقی در مقام علت فاعلی در عالم هستی در میان نیست. و این باصطلاح استنتاج طبیعت از ایده در واقع نمایش این واقعیت، یا باصطلاح واقعیت، است که طبیعت بضرورت پیش-شرطی است برای تحقق غایت فرایند کلی واقعیت، [یعنی] دانش جهان به خویش در روح انسانی و از راه آن.

به گمان این نویسنده، برداشتی را که عرضه شد می‌باید تا آنجا پذیرفت که این برداشت وجود جداگانه ایده منطقی همچون واقعیتهای بکل جدا از جهان یا همچون علت فاعلی خارجی جهان را انکار می‌کند. زنده‌هگل، بیکران در کرانمند و از راه آن وجود دارد؛ کلی در جزئیها و از راه آنهاست که وجود دارد و می‌زید. پس در سیستم او جایی برای يك علت فاعلی نیست که از جهان برگذرد، بدین معنا که بکل جدا از آن وجود داشته باشد. در عین حال، اگر چه بیکران در کرانمند و از راه آن وجود دارد، آشکار است که چیزهای کرانمند پدید می‌آیند و نابود می‌شوند. آنها، چه بسا، نمایانگریهای گذرای يك زندگانی بیکرانند. و هگل بی‌گمان از لوگوس چنان سخن می‌گوید که همانا زندگانی پُر تپش و عقل یا اندیشه پویا است. درست است که این زندگانی یا عقل یا اندیشه تنها در نمودهای خویش و از راه آنها وجود دارد. اما از آنجا که زندگانی یا هستی پیوسته‌ای است، خود را همانگونه فعلیت می‌بخشد که بالقوه هست، یعنی به صورت روح. پس کاملاً طبیعی است که به نمودهای گذرا چنان بنگریم که در عالم هستی بريك زندگانی دروندات، همچون

۳۳. تا آنجا که با آگاهی دینی و شیوه بیان خاص آن سروکار داریم، هگل نیز خود دید خدا باورانه را می‌پذیرد. اما سروکار ما اینجا با دیدگاه فلسفی ناب است.

«برونه» ای نسبت به «درونه» ای، متکی هستند. ویدینسان هگل می تواند از لوگوس اینگونه سخن گوید که لوگوس خویش را خود به خود در طبیعت فرامی نماید یا به قالب طبیعت درمی آید. زیرا هستی یا مطلق یا تمامیت بیکران، تنها مجموعه ای از چیزهای کرانمند نیست، بلکه يك زندگانی بیکران، يك روح فعلیت بخشنده خویش است. کلی کلی هاست؛ و اگر چه تنها در جزئی ها و از راه آنها است که می زید، خود پایدار است حال آنکه جزئی ها چنین نیستند. پس کاملاً خردپذیر است اگر بگویم که لوگوس خود را در چیزهای کرانمند فرامی نمایاند. و از آنجا که این روح مطلق است که از راه فرایند خود-پروری^{۳۵}، اینچنین وجود می یابد، طبیعت مادی ناگزیر همچون ضد آن انگاشته می شود، آنچنان ضدی که پیش-شرطی است برای دستیابی به غایت^{۳۶} این فرایند. اینگونه تفسیر می تواند کوششی باشد برای نگاهداشت هر دوسوی. از سویی گفته می شود که ایده منطقی همچون حقیقتی موجود که طبیعت را، با اصطلاح، از بیرون بیافریند، در کار نیست. از سوی دیگر، ادعا می شود که ایده منطقی، به معنای ساخت یا معنای بنیادی هستی آنچنانکه متافیزیکدان درمی یابد، نماینده يك حقیقت متافیزیکی است که، اگر چه در نمایانگری خویش و از راه آن وجود دارد، به يك معنا منطقاً بر نمایانگری خویش پیشی دارد. اما من گمان نمی کنم که علم مابعدالطبیعه را بتوان از مکتب هگل بیرون کرد و یا آن را بکلی از هر عنصر برگزیندگی (ترانساندانس) [از طبیعت] خالی دانست. چنین کوششی به گمان من بی معنا کردن نظریه هگل درباره مطلق بیکران است. مطلق، در حقیقت، تمامیت، یعنی جهان است که همچون فرایندی در نظر گرفته می شود که خود در کار پروراندن خویش است؛ اما به عقیده من، چاره ای جز آن نیست که میان بیرون و درون [این فرایند] فرقی بگذاریم، یعنی میان آن زندگانی بیکران یگانه، آن روح تحقق بخشنده خویش، و نمودهای کرانمندی که در آنها و از راه آنها می زید و هستی دارد. و در این صورت همانگونه می توانیم گفت که نمودهای کرانمند واقعیت خود را از آن زندگانی یگانه می گیرند که آن زندگانی خود را در آنها فرامی نماید. اگر وضع هگل درین باب چندان روشن نیست، جای شگفتی نیست، زیرا اگر این ناروشتی در کار نمی بود فلسفه وی راه به تفسیرهای گوناگون نمی داد.

۳. فلسفه طبیعت

هگل می گوید که «طبیعت در ذات خویش، در ایده، الاهی است... اما آنچنانکه هست، هستیش با مفهومش همخوان نیست.» به زبان دینی، ایده طبیعت در ذهن خداوند خدایی است. اما صورت عینیت یافته این ایده در طبیعت موجود را نمی توان خدایی دانست. به این دلیل که ایده در جهان

مادی فرانموده شده، یعنی در چیزی که هیچ همانندی با خدا ندارد، و بدین معنا چنانکه باید فرانموده نشده است. خدا نمی تواند چنانکه باید در جهان مادی نموده شود. به زبان فلسفی، مطلق را روح دانسته اند. پس تنها در سپهر روح است که خود را چنانکه باید می تواند نمود. طبیعت پیش-شرط وجود این سپهر است، اما به خودی خود روح نیست، اگر چه بر ساخت عقلی آن مهر روح خورده است. می توان به زبان شلینگ گفت که [طبیعت] روح خوابناک یا روح پدیدار است، اما نه روح راستین؛ یعنی روح از خواب برخاسته و به خویش آگاه شده.

روح آزادی است: طبیعت قلمرو جبر است نه آزادی. همچنین قلمرو احتمال^{۳۷} است. برای مثال، طبیعت بهیچوجه نمی تواند فرقهایی را که در يك الگوی ناب عقلی [درباره انواع موجودات] انگاشته می شود مرز بندی شده و یکدست نشان دهد. چنانکه در طبیعت «هیولاها» بی هستند که با هیچیک از نوعهای خاص مطابقت آشکار ندارند و حتا نوعی در طبیعت هست که نه از درون هیچ ضرورت عقلی که از میان مجلس رقص جنون آسای طبیعت سر بر آورده اند. گویی طبیعت همان اندازه گنجینه صورتها (فرمها) را در هم می ریزد که شماره افراد عضو هر نوع خاص را، که از هر گونه استنتاج منطقی تن می زنند. البته، بر اساس علیت فیزیکی می توان برای اشیاء طبیعی توضیح تجربی داد. اما توضیح تجربی بر اساس علیت فیزیکی يك چیز است و استنتاج منطقی چیزی دیگر.

البته، طبیعت نمی تواند بدون چیزهای جزئی وجود داشته باشد. غایت مندی دروندات، برای مثال، بدون اندامه ها (ارگانیزمها)ی جزئی نمی تواند وجود داشته باشد. کلی تنها در جزئی و از راه آنست که وجود دارد. اما چنین نتیجه نمی توان گرفت که هر فردی را می توان منطقاً از مفهوم نوع خاص وی یا از هر مفهوم کلیتری استنتاج کرد. مسئله این نیست که استنتاج جزئی هایی که استنتاج آنها در اصل در توان ذهن بیکران است، برای ذهن کرانمند کاری است دشوار یا در عمل ناممکن. به نظر می رسد که از نظر هگل اشیاء جزئی در طبیعت در اصل نیز استنتاج پذیر نیستند، اگر چه توضیح فیزیکی از آنها می توان داد. اگر مطلب را متناقض وار طرح کنیم، باید بگوئیم که احتمال در طبیعت ضروری است. زیرا بی آن طبیعتی در کار نیست. اما احتمال به هر حال واقعیت دارد، بدین معنا که عاملی است در طبیعت که فیلسوف نمی تواند آن را نادیده بگیرد. و هگل آن را به «ناتوانی طبیعت» نسبت می دهد که نمی تواند به آنچه صورت معقول تعیین می کند وفادار ماند. وی اینجا درباره شیوه در آمیختن نوعهای خاص به دست طبیعت و پدید آوردن صورتهای نامعین، سخن می گوید. اما نکته اصلی اینست که احتمال به ناتوانی طبیعت نسبت داده می شود نه آنکه ذهن کرانمند از دادن گزارش عقلی ناب از طبیعت ناتوان باشد. اینکه هگل می بایستی در اصول به وجود احتمال در طبیعت اقرار کرده باشد جای بحث دارد، اما در این واقعیت که او چنین چیزی

گفته است جای شك نیست. و به همین دلیل است که او گهگاه از طبیعت همچون هبوط^{۳۸} از ایده سخن می گوید. به عبارت دیگر، احتمال نشانه بر و نبود^{۳۹} طبیعت نسبت به ایده است. پس به طبیعت «نمی باید مقام الاهی بخشید». هگل می گوید، در واقع، این خطاست که پدیده های طبیعی مانند اختران را آفریده خدا به معنایی عالیتز از آن بدانیم که آفریده های روح انسان همچون آثار هنری یا دولت را می دانیم. هگل بی گمان به پیروی از شلینگ به طبیعت مقامی می بخشد که در فلسفه فیخته از آن برخوردار نبود؛ و در عین حال هیچ گرایشی به شرکت در کاری که رومان تیکها می کنند، یعنی مقام خدایی بخشیدن به طبیعت، ندارد.

هگل اگرچه هر گونه خدایی کردن طبیعت موجود را رد می کند، اما این حقیقت همچنان برجاست که اگر طبیعت واقعیت دارد می باید دمی در زندگانی مطلق باشد. زیرا مطلق تمامیت است. بدینسان هگل گرفتار دشواری می شود. از سویی نمی خواهد وجود طبیعت عینی را انکار کند. در واقع، اقرار به اینکه چنین چیزی هست برای سیستم او اهمیت اساسی دارد. زیرا مطلق همانا همانستی-در-ناهمانستی ذهنیت و عینیت است. و اگر ذهنیت واقعیت داشته باشد عینیت نیز می باید داشته باشد. از سوی دیگر، توضیح اینکه احتمال چگونه می تواند در یک سیستم ایده باوری مطلق جایی داشته باشد، برای وی آسان نیست. وی می تواند دریافت که درین باب چرا گرایشی آشکار بدان دارد که وضعی همانند افلاطون به خود بگیرد، یعنی فرق نهادن میان، باصطلاح، باطن طبیعت، یعنی میان ساخت عقلانی یا بازتاب ایده در آن، و ظاهر آن، [یعنی] وجه احتمال پذیر آن، و پرتاب کردن این وجه به قلمر و آنچه غیر عقلانی و غیر حقیقی است. برآستی که می باید طبیعتی عینی در کار باشد؛ زیرا ایده می باید صورت عینی یابد. و طبیعت عینی بدون احتمال در کار نتواند بود. اما فیلسوف ما از عهده روشنگری این عنصر [یعنی احتمال] بر نتواند آمد، جز آنکه این واقعیت را ثبت کند و بگوید که وجود دارد و می باید وجود داشته باشد. و آنچه را که استاد هگل از عهده روشنگری آن بر نتواند آمد به نام غیر عقلی و، بنابراین، غیر واقعی به فراموشی می سپارد. زیرا [به نظر وی] آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی است. البته با اقرار به وجود احتمال، هگل یا وادار می شود که به نوعی دوگانگی^{۴۰} اقرار کند یا آنکه از سر عنصر احتمال در طبیعت بلغزد و بگذرد زیرا که «بواقع، واقعی» نیست.

این ماجرا هر گونه که باشد، طبیعت، تا آنجا که فیلسوف با آن سروکار تواند داشت، «می باید همچون سیستمی از مرحله ها در نظر گرفته شود که هر مرحله ای بضرورت از مرحله دیگر پدید می آید». اما بروشنی باید دانست که این سیستم مرحله ها یا ساختها در طبیعت، تاریخ تجربی طبیعت نیست بلکه پرورش دیالکتیکی مفهومها است. دانستن این نکته نیز جالب است که هگل فرضیه تکامل [طبیعی] را خیلی بزرگمنشانه به چیزی نمی گیرد. اما يك فرضیه فیزیکی از این

دست بهر حال ربطی به فلسفه طبیعت آنچنانکه هگل پرورانده است، ندارد. زیرا چنین فرضیه‌ای شناساننده ایده سلسله زمانی [موجودات در طبیعت] است که جایی در استنتاج دیالکتیکی از ساحت‌های طبیعت ندارد. و اگر چه هگل در روزگاری می‌زیست که فرضیه تکامل جای بزرگی برای خود باز کرده بود، جای آن بود که وی بگوید: «بله، من دل آن را دارم که بگویم در باب [نظریه] تکامل بر خطا بوده‌ام. اما بهر حال این يك فرضیه تجربی است و پذیرش یارد آن بر اعتبار دیالکتیک من اثری ندارد.»

چنانکه انتظار می‌رود بخشبندی‌های فلسفه طبیعت هگل سه گانه است. این بخشبندی در دانشنامه علوم فلسفی عبارت است از ریاضیات، فیزیک، و فیزیک ارگانیك، حال آنکه در درس-گفتارهای وی درباره فلسفه طبیعت عبارت است از مکانیک، فیزیک، و علم ارگانیك^{۴۱}. اما در هر دو مورد هگل از فضا آغاز می‌کند، از آنچه نسبت به ذهن و روح از همه دورتر است، و آنگاه دیالکتیکانه پیش می‌رود تا به اندامه (ارگانیسم) جانوری برسد که از همه ساحت‌های طبیعت به روح نزدیکتر است. فضا بر ونوی^{۴۲} محض است؛ اما در اندامه (ارگانیسم) است که به درون بود^{۴۳} می‌رسیم. می‌توان گفت که ذهنیت در اندامه جانوری است که رخ می‌نماید، اگر چه هنوز صورت خود آگاهی به خود نگرفته است. طبیعت ما را به آستانه روح می‌آورد، اما تنها به آستانه آن. دنبال کردن جزئیات فلسفه طبیعت هگل به زحمتش نمی‌آرد. اما می‌باید به این واقعیت توجه کرد که وی در پی آن نیست که باروش ویژه فلسفی خویش کار دانشمندان را از سر گیرد، بلکه در پی آنست که طبیعت را، آنچنانکه از راه مشاهده و علم شناخته می‌شود، نسخه‌ای از يك الگوی عقلی پویا بیابد. و این کار گهگاه به کوششهایی شگفت می‌کشد تا نشان دهد که پدیده‌های طبیعی همان‌اند که هستند یا همان‌اند که هگل باور دارد، زیرا عقلانی هستند و، با اصطلاح، از همه بهتر آنست که آنها همان چیزی باشند که هستند. و ما البته اندکی در مورد ارزش اینگونه علم فیزیک نظری یا فیزیک عالیه بد گمانیم، و همچنین گرایش فیلسوف به اینکه به علم تجربی از جایگاهی فرادست بنگرد، اندکی خنده‌دار است. اما باید دانست که هگل [داده‌های] علم تجربی را پیشاپیش می‌پذیرد، اگر چه گهگاه در مسائل جنجال برانگیز جانبداریهایی می‌کند که همیشه برای وی مایه آبرو نیست. یعنی بیشتر مسئله جا انداختن واقعیات در يك طرح مفهومی در میان است تا تظاهر به استنتاج واقعیات به شیوه پیش‌اندر^{۴۴} محض.

۴. مطلق همچون روح؛ روح ذهنی

«مطلق، روح است؛ این والاترین تعریف از مطلق است. می‌توان گفت که یافتن این تعریف و دریافتن درونه آن واپسین انگیزه فرهنگ و فلسفه بوده است. کوشش دین و علم همه آن بوده است

که بدینجا برسند.» مطلق در ذات خویش^{۴۵} روح است، اما روح بالقوه است نه بالفعل. مطلق برای خویش^{۴۶}، یعنی طبیعت، روح است، اما «روح از خود بیگانه». به زبان دینی، چنانکه هگل می گوید، خداست اما در غیریت خویش. روح تنها هنگامی روح می شود که به روح انسانی برسیم، یعنی موضوعی که هگل آن را در سومین بخش اصلی از سیستم خویش، در بخش فلسفه روح، بررسی کرده است.

نیازی به گفتن نیست که فلسفه روح نیز همچنین سه بخش اصلی دارد. «دو بخش نخستین از نظریه روح به روح کرانمند می پردازد»، حال آنکه بخش سوم سروکارش با روح مطلق است، با لوگوس در وجود مشخص خویش در مقام اندیشه خوداندیش. در این قسمت ما تنها به بخش نخست خواهیم پرداخت که هگل به آن نام «روح ذهنی» می دهد.

این قسمت نخستین از فلسفه روح، بر حسب طرح دیالکتیکی هگل، به سه بخش کوچکتر بخشبندی شده است. ذیل عنوان انسانشناسی به جان^{۴۷} می پردازد که ذهن حس کننده است. جان، باصطلاح، نقطه فراگذشتن از طبیعت به روح است. از سویی نسبت طبیعت با ایده راپدیدار می کند، اما از سوی دیگر چیزی نیست «مگر خواب روح». یعنی از احساس کردن خویش^{۴۸} برخوردار است اما نه از خود آگاهی باریک اندیشانه. و در جزئیات احساسهای خویش غرقه است و فعلیت آن درست به سبب جسمانیت آنست. تن وجه بیرونی جان است. در اندامه انسانی جان و تن وجه درونی و بیرونی انسانند.

هگل از مفهوم جان بدین معنای محدود به پدیدارشناسی آگاهی می رسد و برخی از زمینه هایی را که پیش ازین در پدیدارشناسی روح با آنها سروکار داشت، از سر می گیرد. جانی که در بخش انسانشناسی از آن سخن رفت، روح ذهنی است در پستترین ساحت آن که وحدتی است هنوز بخش نشده به اجزاء. اما، در ساحت آگاهی روح ذهنی با عینی (ابژه ای) روبرو می شود، نخست با عینی که نسبت به ذهن بیرونی انگاشته می شود و جدا از آن، سپس در خود آگاهی با خود روبرو می شود. سرانجام، ذهن به خود آگاهی کلی پای می گذارد که در آن خودهای دیگر را هم جدا از خویش و هم یگانه با خویش بازمی شناسد. بنابراین، در این مرحله آگاهی (یعنی آگاهی به چیزی بیرونی نسبت به ذهن) و خود آگاهی در ساحتی عالیتز با هم یگانه می شوند.

بخش سوم از فلسفه روح ذهنی «ذهن» یا «روح»^{۴۹} نام دارد و قدرتها یا حالات کلی کار و کوشش روح کرانمند را بررسی می کند. اینجا دیگر سروکار ما نه تنها با روح خوابناک، یا «جان»ی است که در بخش انسانشناسی دیدیم، و نه، آنچنانکه در پدیدارشناسی دیدیم، با من یا ذهن در رابطه با یک عین است. ما از روح کرانمند به رابطه ای با روح در ذات خویش بازگشته ایم اما در ساحتی بالاتر از جان. به یک معنا ما بیشتر با روانشناسی سروکار داریم تا با پدیدارشناسی آگاهی. اما این

روانشناسی روانشناسی تجربی نیست بلکه استنتاج دیالکتیکی مفهومی‌های مرحله‌هایی است که در کار و کوشش روح کرانمند در ذات خویش، منطقاً از پی یکدیگر می‌آیند.

هگل کار و کوشش روح کرانمند یا ذهن را هم از جنبه نظری آن بررسی می‌کند هم از جنبه عملی. ذیل جنبه نظری، برای مثال، با شهود، حافظه، تخیل، و اندیشه سروکار دارد، حال آنکه ذیل جنبه عملی احساس و انگیزه و اراده را بررسی می‌کند. و نتیجه‌گیری او اینست که «اراده آزاد واقعی یگانگی روح نظری و عملی است؛ اراده آزادی که همچون اراده آزاد برای خود وجود دارد.» البته، سخن وی از اراده‌ای است که از آزادی خویش آگاه است. و این «اراده‌ای است در مقام عقل آزاد.» بنابراین، می‌توانیم گفت که مفهوم «روح در ذات خویش»، همان مفهوم اراده عقلانی^{۵۰} است.

اما «تمامی منطقه‌های جهان، چه افریقا چه شرق، هرگز چنین اندیشه‌ای نداشته‌اند و ندارند. یونانیان و رومیان، افلاطون و ارسطو، همچنین رواقیان، نیز نداشتند. بعکس، آنان تنهایی دانستند که انسان همان زمان که به دنیا می‌آید آزاد است. (در مقام شهر وند آتن یا اسپارت و جز آنها) یا از راه قدرت شخصیت، آموزش و پرورش یا فلسفه (حکیم آزاد است اگر چه برده باشد و در زنجیر). این اندیشه با مسیحیت به جهان راه یافت، که بنا بر آن، فرد در مقام فرد دارای ارزش بی‌نهایت است... یعنی که انسان در ذات خویش در خور والاترین مرتبه آزادی است.» این ایده تحقق آزادی يك ایده اساسی در فلسفه تاریخ هگل است.

۵. مفهوم حق

دیدیم که مطلق در ذات خویش خود را در طبیعت فرامی‌نماید یا عینیت می‌بخشد. پس همچنین روح در ذات خویش خود را فرامی‌نماید یا عینیت می‌بخشد و، با اصطلاح، از حالت بی‌میانجی بودن بدرمی‌آید. بدینسان پای به سهر «روح عینی» می‌گذاریم، که دومین بخش اصلی از فلسفه روح به طور کلی است.

نخستین مرحله از روح عینی قلمرو حق^{۵۱} است. شخص یا ذهن فردی آگاه از آزادی خویش، می‌باید در مقام روح آزاد به طبع خویش نمود بیرونی دهد؛ می‌باید «به خویش يك قلمرو بیرونی آزادی ببخشد.» و این کار را با فرامودن اراده خویش در قلمرو چیزهای مادی می‌کند. یعنی، با بکارگرفتن و تصاحب چیزهای مادی بطور مؤثر، اراده آزاد خویش را فرامی‌نماید. شخصیت توان داشتن و به کار بستن حقوق، همچون حق مالکیت، را می‌دهد. يك چیز مادی، درست به همان دلیل که مادی است نه روحانی، حقوقی نتواند داشت، بلکه ابزاری است برای فرامودن اراده عقلانی. با در مالکیت درآمدن و به کار رفتن است که ماهیت ناشخصی شیء پرستی

پدیدار می شود و سر نوشت آن به کمال می رسد. در واقع، با اینگونه در رابطه قرار گرفتن با يك اراده عقلانی است که شیء به يك معنا بر کشیده می شود [یا تعالی می یابد].

تنها نه با فعل درونی اراده بلکه با در اختیار گرفتن مؤثر شیء یا، با اصطلاح، با تجسم بخشیدن به اراده خویش در آن است که کسی مالک چیزی می شود.^{۵۲} اما او می تواند با پس کشیدن اراده خویش از شیء، آن را از خود جدا کند. و این از آنرو ممکن است که شیء نسبت به او چیزی است بیرونی. کسی می تواند، برای مثال، از حق خویش نسبت به يك خانه چشم پوشد. همچنین می تواند برای چندگاهی و برای مقصودی خاص از حق خویش نسبت به کار خویش چشم پوشد، اما نمی تواند با واگذار کردن خویش به عنوان برده آزادی کلی خود را از خویش بستاند. زیرا آزادی کلی او چیزی نیست که بتوان نسبت به او بیرونی دانست. همینگونه وجدان اخلاقی با دین او را نمی توان چیزی بیرونی دانست.^{۵۳}

در پیشرفت دیالکتیکی هگل که اندکی ناجور است، مفهوم رها کردن مالکیت ما را به مفهوم قرارداد^{۵۴} می کشاند. البته، رها کردن مالکیت می تواند به صورت دست برداشتن از يك چیز و بی مالک نهادن آن باشد. من می توانم يك چیز را اینگونه از خود جدا کنم. اما درین معنا هنوز در قلمرو مفهوم انتزاعی مالکیت هستیم. اما با پیش کشیدن مفهوم یگانگی اراده دویا چند فرد از نظر مالکیت، یعنی با پروراندن مفهوم قرارداد است که از این قلمرو پای بیرون می گذاریم. هنگامی که کسی چیزی را بر اساس توافق می دهد یا می فروشد یا دادوستد می کند، دو اراده با هم پیوند می خورند. اما همچنین کسی می تواند با يك یا چند تن همدستان شود که دارایی خاصی را با هم برای هدف مشترکی مالک شوند. اینجا یگانگی اراده ها، با میانجیگری يك شیء خارجی، آشکارتر است.

اما اگر چه اساس قرارداد بر یگانگی اراده هاست، هیچ پایندانی (تضمینی) در میان نیست که اراده های جزئی طرفهای قرارداد همچنان یگانه بماند. در این معنا یگانگی اراده ها در يك اراده مشترك احتمالی است و امکان نفی خویش را در درون خود دارد. این نفی در بزه فعلیت می یابد. اما، مفهوم بزه از چند مرحله می گذرد؛ وهگل به نوبت بزه مدنی (که بیشتر ناشی از تصور نادرست است تا بدخواهی یا نادیده گرفتن حقوق اشخاص دیگر)، کلاهبرداری، و جنایت و خشونت را نام می برد. مفهوم جنایت وی را به موضوع کیفر می کشاند که آن را بی اثر کردن بزه می داند،

۵۲. هگل از حق مالکیت به صورت انتزاعی سخن می گوید. البته، همینکه مفهوم جامعه در کار آمد، دامنه در اختیار گرفتن مشروع محدود می شود.

۵۳. این اشاره ای به وجه درونی دین است. [اما] در حالت جامعه سازمان یافته کسی نمی تواند ادعا کند که هیچکس حق ندارد جلو بیان آزادانه باورهای دینی او را بگیرد، اگر که بیان آنها برای جامعه زیان آور باشد.

بی اثر کردنی که، به گفته وی، اراده شخص جنایتکار نیز در ضمن خواهان آنست. به نظر هگل، با جنایتکار نمی باید همچون جانوری رفتار کرد که باید او را ترساند یا اصلاح کرد. بلکه وی در مقام موجود آزاد عقلانی، خود نیز در ضمن خرسند است از اینکه یا حتا خواهان آنست که جنایت او از راه کیفر محو شود.

و اما، به آسانی می توان دید که هگل چگونه از مفهوم قرارداد به مفهوم بزه می رسد. زیرا قرارداد، که عملی است آزادانه، امکان شکستن خویش را در بر دارد. اما به آسانی نمی توان فهمید که مفهوم بزه را چگونه می توان خرید پذیرانه، یگانگی مفهومهای مالکیت و قرارداد در ساحتی بالاتر دانست. باری، آشکار است که دیالکتیک هگل چه بسا فرایندی است از باریک اندیشی عقلانی که در آن یک ایده کمابیش بطبع راه به ایده دیگر می گشاید نه آنکه فرایندی از استنتاج جبری خشک باشد. و اگر چه وی بر پیگیری طرح سه پایه ای یکسان خویش پافشاری می کند، جای تکیه بسیار بر آن نیست.

۶. اخلاق

با بزه میان خواست (اراده) جزئی و خواست کلی، یا اصل درستکاری، تضادی پدید می آید؛ یعنی با اصلی نهفته در خواست مشترکی که در قرارداد بیان شده است. این نکته دست کم درباره بزه به صورت جنایت درست است. خواست جزئی حق را نفی می کند، و با این کار مفهوم یا صورت عقلی خواست را که کلی است، نفی می کند، یعنی خواست (اراده) عقلانی آزاد را. چنانکه دیدیم، کیفر نفی این نفی است. اما کیفر بیرونی است، بدین معنا که به دست یک قدرت متمرکز^{۵۵} بیرونی انجام می شود. از این تضاد یا نفی هنگامی چنانکه باید می توان برگذشت که خواست جزئی با خواست کلی هماهنگ شود، یعنی، هنگامی که خواست جزئی همان چیزی می شود که می باید باشد، یعنی همساز با آن مفهومی از خواست که از جزئیّت و خودخواهی محض بر می گذرد. چنین خواستی خواست اخلاقی است. بدینسان، از مفهوم حق به مفهوم اخلاق^{۵۶} راه می بریم.

این نکته مهم را باید یاد آور شد که هگل اصطلاح «اخلاق» را در معنایی بسیار تنگتر از معنای عادی آن به کار می برد. البته، این اصطلاح در زبان عادی به معناهای گوناگون به کار می رود. اما هنگامی که به اخلاق می اندیشیم، معمولاً معنای انجام وظایف سودمند، بویژه در یک زمینه اجتماعی، به ذهنمان می رسد، حال آنکه هگل از وظایف جزئی، برای مثال، به سوی خانواده یا دولت می رود و این کلمه را برای آن چیزی به کار می برد که خود «تعیین اراده»^{۵۷} می خواند، البته «تا آنجا که [این اراده] در دل اراده به طور کلی قرارداد» اراده (خواست) اخلاقی اراده آزادی است که به خود بازگشته است، یعنی، همچون اراده آزاد از خود آگاه گشته است و تنها خود را

همچون اصل برای کردارهای خویش می شناسد و نه هیچ قدرتمدار بیرونی را. بدین معنا اراده «بیکران» یا کلی است، آنهم نه تنها در ذات خویش بلکه همچنین برای خویش^{۵۸}. «دیدگاه اخلاقی دیدگاه اراده است تا بدانجا که بیکران است آنهم نه در ذات خویش بلکه برای خویش». همانا اراده است آگاه از خویش و سرچشمه اصل کردار خویش بی هیچ حدومرز. هگل درین رهگذار عنوان وظیفه یا بایستن^{۵۹} را به میان می کشد. زیرا اراده در مقام اراده جزئی کرانمند چه بسا با اراده ای که کلی شمرده می شود، همساز نباشد؛ بدینسان آنچه اراده کلی بخواهد در نظر اراده جزئی همچون طلب یا وظیفه می آید. و، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، وی کردار را از دیدگاه مسئولیت کننده برای کردار خویش طرح می کند. اما هنگامی که به اخلاق می پردازد سر و کار وی با اراده آزاد خود مختار در وجه ذهنی خویش است، یعنی، در وجه یکسره صوری اخلاق (به معنای گسترده کلمه).

اینگونه رفتار با اخلاق به شیوه یکسره صوری، البته، میراث نامیمون فلسفه کانت است. بنابراین، فهمیدن این نکته اهمیت بسیار دارد که اخلاق، آنچنانکه هگل آن را به کار می برد، مفهومی است یکسویه که ذهن بدان خرسند نمی تواند شد. البته، مراد وی آن نیست که بگوید که اخلاق تنها يك «امر باطنی» است. بعکس، مراد وی نشان دادن آنست که مفهوم یکسره صوری اخلاق ناپسنده است. بنابراین، می توانیم گفت که وی در کار پروراندن دیالکتیکی آگاهی اخلاقی کامل، با اخلاق کانتی همچون دم یکسویه ای از آن سیر دیالکتیکی روبرو می شود. پس اگر اصطلاح اخلاق را به معنای تمامی زندگانی اخلاقی بشر بگیریم، خطاست اگر بگوییم که هگل آن را یکسره صوری و «باطنی» یا ذهنی می کند. زیرا چنین کاری نمی کند. در عین حال، این بحث در میان است که در [فلسفه وی در] جریان انتقال از اخلاق به معنای محدود^{۶۰} به زندگانی اخلاقی مشخص^{۶۱}، برخی از عناصر مهم آگاهی اخلاقی حذف می شود یا نادیده گرفته می شود. اراده ذهنی خود را در کردار بر و نبوده می بخشد. اما اراده آزاد، در مقام اراده خود مختار، حق آن را دارد که تنها آن کردارهایی را از خود بداند، و در برابر آنها پاسخگو باشد، که نسبتهای خاصی با آنها داشته باشد. بنابراین، می توانیم گفت که هگل ما را در برابر این پرسش قرار می دهد که شخص را بدرستی در برابر چه کردارهایی می توان پاسخگو دانست؟ یا، دقیقتر بگوییم، کردارهای شخص کدامند؟ اما به خاطر باید داشت که مقصود هگل ویژگیهای کلی صوری کردار است و اینجا کاری با این مسئله ندارد که وظایف اخلاقی مشخص فرد کدامند. به همین لحاظ، شخص هم می تواند پاسخگوی کردارهای نیک باشد هم کردارهای بد. گویی هگل فرق میان [کردار] نیک و بد را نادیده می گیرد تا به آن ویژگیهایی از کردار دست یابد که بر اساس آنها می توان گفت که شخص آیا کاری اخلاقی کرده است یا غیر اخلاقی.

در نخستین مرحله می توان هر گونه دگرگونی یا تغییری را که کننده در جهان پدید می آورد، «کردار»^{۶۲} اودانست. اما اوحق دارد آن کرداری را «عمل»^{۶۳} خویش بداند که قصد^{۶۴} اراده وی بر آن بوده باشد. جهان بیرونی میدان احتمالات است، و من نمی توانم خود را پاسخگوی پیامدهای پیش بینی ناپذیر کردار خود بدانم. البته، معنای این گفته آن نیست که من می توانم از پاسخگو بودن در برابر هر گونه پیامد کردار خود سر باززنم. زیرا برخی از پیامدها جز شکل بیرونی که کردار من ناگزیر به خود می گیرد، نیستند و می باید آنها را جزء قصد من شمرد. اما این خلاف ایده اراده آزاد خودمختار است که خود را پاسخگوی پیامدهای پیش بینی ناپذیر یا دگرگونیهایی در جهان بدانم که به يك معنا کار من است اما بی گمان قصد من آن نبوده است. بدینسان، قصد نخستین مرحله اخلاق است. دومین مرحله نیت^{۶۵} است یا، دقیقتر بگوییم، نیت و بهزیستی یا بهرورزی^{۶۶}. البته ما معمولا واژه های «قصد» و «نیت» را هم معنا به کاری بریم. اما هگل میان آنها فرق می گذارد. اگر من کبریت افروخته ای را به ماده ای سوختی در اطاق نزدیک کنم، پیامد طبیعی و پیش بینی شده کار من در گرفتن آتش است. قصد من افروختن آتش است، اما من نمی باید چنین کاری کنم مگر آنکه هدفی از آن داشته باشم، مانند گرم کردن خود یا خشک کردن اطاق. و قصد من با خصلت اخلاقی کردار مربوط است. البته، این تنها عامل مرتبط نیست. هگل بر سر آن نیست که بگوید نیت خیر هر عملی را توجیه می کند. اما نیت، بهر حال، دمی از اخلاق یا عاملی در پیوند با آن است.

هگل بر آنست که نیتها در جهت بهزیستی یا بهرورزی است؛ و تأکید می کند که عامل اخلاقی حق دارد در پی بهزیستی خود و بر آوردن نیازهای انسانی خود باشد. البته، مراد وی آن نیست که خودپرستی هنجار یا اخلاق است. اما اکنون ما اخلاق را جدا از چارچوب و فرانمود اجتماعی آن در نظر داریم. و هنگامی که هگل می گوید هر انسانی حق دارد در پی بهزیستی خود باشد، مراد وی آنست که بر آوردن نیازهای انسانی شخص از شمار کارهای اخلاقی است و خلاف اخلاق نیست. به عبارت دیگر، وی از دیدگاهی دفاع می کند که در اخلاقیات یونانی، چنانکه ارسطو فرآورده است، جای گرفته و ضد این برداشت کانتی است که می گوید اگر عملی از سر میل به چیزی باشد ارزش اخلاقی خود را از دست می دهد. به گمان وی، خطای بزرگی است اگر بینگاریم که اخلاق یعنی جنگ دایمی با میلها و انگیزه های طبیعی. اگر چه فرد حق آن را دارد که در پی بهزیستی خود باشد، اخلاق بی گمان آن اراده جزئی نیست که در پی خیر جزئی خویش باشد. در عین حال، این اندیشه را نیز باید نگاه داشت و بسادگی نفی نکرد. پس می باید به ایده اراده جزئی روی کنیم که خود را با اراده عقلانی، و بنا بر این کلی یکی می داند و روبه سوی بهزیستی همگانی دارد. و یگانگی اراده جزئی با مفهوم «اراده در ذات خویش»^{۶۷} (یعنی، با اراده عقلانی) همان خیر^{۶۸} است که آن را

62. Handlung 63. That 64. Vorsatz 65. Absicht 66. well - being (das Wohl)

67. will in itself 68. das Gute

می‌توان «تحقق آزادی، [یعنی] غایت نهایی و مطلق جهان» شمرد.

ارادهٔ عقلانی ارادهٔ راستین انسان است در مقام موجود عقلانی آزاد. و نیاز به همسان کردن ارادهٔ جزئی خویش، در مقام این یا آن فرد خاص، با ارادهٔ عقلانی (یا می‌توان گفت، با خود راستین خویش) خود را در قالب وظیفه یا تعهد نشان می‌دهد. بنابراین، از آنجا که اخلاق از تمامی وظایف مثبت مشخص بر آهنجیده (انتزاع) می‌شود، می‌توانیم گفت که وظیفه را به خاطر وظیفه باید انجام داد. انسان می‌باید ارادهٔ جزئی خویش را با ارادهٔ کلی همسان کند، که همانا ارادهٔ راستین یا واقعی اوست؛ و می‌باید چنین کند از آن‌رو که وظیفهٔ اوست. اما این، البته، چیزی درین باب نمی‌گوید که انسان چه چیز را بویژه باید بخواهد. درین باره تنها چیزی که می‌توان گفت اینست که خواست خیر با یقین باطنی فاعل تعیین می‌شود، که همان وجدان^{۶۹} است. «وجدان بیانگر حق مطلق خود آگاهی ذهنی به اینست که حق و وظیفه را در خویش و از راه خویش بشناسد و هیچ چیزی را خیر نداند مگر آنچه را که خود خیر شناخته است و در عین حال بر آن باشد که آنچه وی خیر می‌شناسد و می‌خواهد در حقیقت همان حق و وظیفه است.»

بدینسان هگل در گزارش خویش از اخلاق چیزی را می‌گنجاند که می‌توانیم تأکید پرستانی [بر اخلاق به عنوان] امر باطنی و بر مرجعیت مطلق وجدان بنامیم. اما وی با ذهن باوری و باطنی انگاری ناب بر استی میانه ندارد و بلافاصله به این بحث روی می‌کند که تکیه بر یک وجدان ذهنی ناب بالقوه با شریکی است. اگر تنها به این بسنده کرده بود که بگوید وجدان فردی خطا پذیر است و به یک هنجار یا معیار^{۷۰} عینی نیاز داریم، [اندیشه اش] وضعی آشنا و بسادگی فهمیدنی به خود گرفته بود. اما چنین بر می‌آید که وی می‌کوشد تا، دست کم همچون یک پیوند ممکن، میان شرارت و اخلاق را امر باطنی انگاشتن رابطه‌ای استوار برقرار کند. باری، اگر از گزافه‌گوییها بگذریم، نکتهٔ اصلی اندیشهٔ وی آنست که اگر اخلاق را امر باطنی صرف بینگاریم، هیچ درونهٔ معینی به اخلاق نمی‌توان داد، بلکه برای این کار [یعنی دادن درونهٔ معین به اخلاق] می‌باید به ایدهٔ جامعهٔ سازمان یافته روی آورد.

بدینسان، مفهومهای حق و اخلاق بر آهنجیده (انتزاعی) نزد هگل مفهومهای یکسویه‌ای هستند که می‌باید در ساحتی بالاتر در مفهوم زندگانی اخلاقی^{۷۱} باهم یگانه شوند. یعنی، این مفهومها در تکامل دیالکتیکی قلمرو روح عینی خود را همچون دُمها یا مرحله‌هایی در پرورش مفهوم اخلاقیات^{۷۲} مشخص پدیدار می‌کنند، مرحله‌هایی که در عین حال می‌باید هم نفی شوند و هم حفظ و برکشیده شوند.

اخلاقیات مشخص نزد هگل همان اخلاقیات اجتماعی است. جایگاه فرد در جامعه است که وظایف او را معین می‌کند. پس اخلاقیات اجتماعی هم‌نهادی است یا یگانگی است از مفهومهای

یکسویه حق و اخلاق در ساحتی بالاتر.

۷. خانواده و جامعه مدنی

شیوه هگل در برخورد با زندگی مشخص (کنکرت) عبارتست از استنتاج سه دم از آن چیزی که وی «گوهر اخلاقی»^{۷۳} می نامد؛ یعنی خانواده، جامعه مدنی، و دولت. می توان انتظار داشت که وی وظایف مشخص انسانی را بر بنیاد این زمینه اجتماعی بداند. اما کار او بر استی مطالعه سرشت اساسی خانواده، جامعه مدنی و دولت است تا نشان دهد که هر مفهومی [از این سه مفهوم] چگونه راه به مفهوم دیگر می گشاید. وی یادآور می شود که نیازی نیست به اینکه بگوییم انسان در برابر خانواده یا دولت چنین یا چنان وظایفی دارد. زیرا این نکته خود از مطالعه سرشتهای یا گوهرهای هر یک از این سه گونه جامعه بخوبی آشکار می شود. بهر حال، نمی توان بدرستی از فیلسوف چشم داشت که قانون نامه ای^{۷۴} برای وظایف خاص بنویسد. زیرا سر و کار وی با کلیات است، یعنی با سیر دیالکتیکی مفهومهاست نه با وضع قاعده های اخلاقی.

خانواده، یعنی نخستین دم در «گوهر اخلاقی» یا یگانگی ذهنیت و عینیت اخلاقی عبارت است از «روح اخلاقی بی میانجی یا طبیعی». می توان گفت که روح انسانی در قلمرو اجتماعی از درون بود خویش به بیرون می گراید و نخست خود را در خانواده عینیت می بخشد. مراد این نیست که هگل بر آن باشد که خانواده نهادی است ناپایدار که چون دیگر انواع جامعه به کمال رسند، از میان برود. بلکه مراد وی آنست که خانواده تا آنجا که نماینده کلیت در نخستین دم منطقی بی واسطگی آنست، جامعه ای است از نظر منطقی مقدم. اعضای خانواده یکی انگاشته می شوند و رشته های احساس، یعنی رشته های عشق آنها را پیش از هر چیز با هم یگانه می کند.^{۷۵} خانواده چیزی است که می توان آن را کلیت احساسی نامید. گویی که یک تن است که اراده او در مالکیت، یعنی در مالکیت مشترک خانواده، فرانموده شده است.

اما اگر خانواده را اینگونه بنگریم، می باید بیفزاییم که نطفه های فروپاشی خود را در خود دارد. در درون خانواده، که کلیت احساس و نماینده دم کلیت دانسته می شود، کودکان جز عضو بشمار نمی آیند. آنان، البته، افراد اند، اما در خود نه برای خود. اما، رفته-رفته از یگانگی زندگی خانوادگی درمی گذرند و افرادی می شوند که هر یک برای زندگی نقشه ای در سر دارد و جز آن. پس، چنانست که جزئیها از درون کلیت زندگی خانواده سر بر می آورند و خود را در مقام وجودهای جزئی تصدیق می کنند.

73. die sittliche Substanz

74. code

۷۵. البته هگل چندان ساده دل نیست که بگوید در واقعیت تجربه عشق است که هر خانواده ای را به هم می پیوندد، بلکه وی از مفهوم یا گوهر آرمانی خانواده آنچنانکه می باید باشد، سخن می گوید.

مفهوم یگانگی کمابیش یکپارچه خانواده که از راه سر بر آوردن جزئیّت درهم می شکند، البته، به خودی خود به معنای [پدید آمدن] جامعه نیست، بلکه به معنای فروپاشی یا نفی يك جامعه است. اما این نفی نیز خود در آنچه هگل «جامعه مدنی»^{۷۶} می خواند، نفی می شود، جامعه ای که نماینده دومین دم در پرورش اخلاقیات اجتماعی است.

برای فهم آنچه مراد هگل از جامعه مدنی است می توانیم نخست جمعی از افراد را تصور کنیم که هر يك از آنها در پی هدف خویش و بر آوردن نیاز خویش است. سپس می باید یگانگی آنها را در يك سازمان اقتصادی ببینیم که غایت آن پیشبرد هدفهای ایشان است. این سازمان شامل تخصص در کار و پرورش طبقات اقتصادی و بنگاههای اقتصادی است. افزون بر این، چنین سازمان اقتصادی برای ماندگاری خویش به نهادن قانون و دستگاه اجرای قانون نیاز دارد، یعنی به دادگاه و دادگستری و پلیس.

از آنجا که هگل استخوانبندی سیاسی [جامعه] و حکومت را در ذیل [مفهوم] دولت قرار می دهد نه در ذیل جامعه مدنی، می توانیم نتیجه بگیریم که جامعه مدنی هرگز نمی توانسته است در میان بوده باشد. زیرا قوانین و دستگاه دادگستری چگونه می تواند جز در درون دولت وجود داشته باشد؟ اما هگل بر سر آن نیست که بگوید جامعه مدنی درست به همان صورتی که او شرح می دهد روزگاری وجود داشته است. زیرا مفهوم جامعه مدنی نزد او مفهوم یکسویه و نارسایی از دولت است. همان دولت است اما «از وجه بیرونی». یعنی، همان دولت است اما با حذف گوهر ذات دولت.

به عبارت دیگر، سر و کار هگل با پرورش دیالکتیکی مفهوم دولت است. و این کار را با پیش کشیدن دو مفهوم یکسویه از جامعه می کند تا نشان دهد که هر دو نماینده ایده هایی هستند که در ساحتی بالاتر در مفهوم دولت یگانه می شوند. خانواده، البته، در دولت دوام دارد، همچنانکه جامعه مدنی نیز. زیرا که نماینده وجهی از دولت است، اگر چه وجهی جزئی. اما از این گفته چنین بر نمی آید که این وجه را اگر که به تنهایی در نظر گیریم و نام «جامعه مدنی» بر آن بگذاریم، چنین چیزی هرگز به خودی خود وجود داشته است. پرورش دیالکتیکی مفهوم دولت يك پرورش مفهومی است. و معنای آن این نیست که بگوییم از نظر تاریخی نخست خانواده وجود داشته است، سپس جامعه مدنی، آنگاه دولت، چنانکه گویی این مفهوما با یکدیگر جمع ناپذیر (مانعة الجمع) باشند. اگر اندیشه هگل را اینگونه تفسیر کنیم، چه بسا بدانجا برسیم که وی خیال پروراندن نظریه ای درباره دولت را در سر دارد که همان دولت توتالیتر است، در برابر آنگونه نظریه ای که، برای مثال، هربرت اسپنسر پیش می آورد که کمابیش، البته با چند زیر و بم مهم، با مفهوم جامعه مدنی همساز است. نظریه ای همچون نظریه اسپنسر اگر چه بی گمان به نظر هگل نارسا می آید،

اما وی به مفهوم جامعه مدنی همچون دمی از جزئیت می اندیشد که بسادگی در دولت منحل نمی شود بلکه در آن حفظ می شود.

۸. دولت

خانواده نماینده دم کلیت است به معنای یگانگی یکپارچه^{۷۷}. جامعه مدنی نماینده دم جزئیت است. دولت نماینده یگانگی کلی و جزئی است. در دولت بجای یگانگی یکپارچه کلیت جزء یافته^{۷۸} را می یابیم، یعنی یگانگی در ناهمگونی را، و بجای جزئیت محض همانستی خواست کلی و جزئی را می یابیم.^{۷۹} به عبارت دیگر، خود آگاهی دردولت به ساحت خود آگاهی کلی بر کشیده می شود. فرد [در دولت] از خویش همچون عضوی از تمامیت آگاه است آنچنانکه خود بود وی نابود نمی شود بلکه کمال می یابد. دولت يك وجود بر آهنجیده (انتزاعی) کلی نیست که رویاروی اعضای خود ایستاده باشد؛ بلکه در آنها و از راه آنهاست که وجود دارد. در عین حال اعضا با شرکت در زندگانی دولت از جزئیت محض خویش بدر می آیند و به فراز آن کشیده می شوند. به عبارت دیگر، دولت يك یگانگی انداموار (ارگانیك) است یا کلیت مشخصی است که در جزئیها و از راه آنها می زید و جزئیها هم جدا گانه اند و هم یگانه.

می گوید که «دولت گوهر اخلاقی خود آگاه است». دولت «ذهن اخلاقی است در مقام اراده ای حقیقی و پدیدار و روشن بر خویش که به خود می اندیشد و به خویش آگاه است و تا آنجا که آگاه است آگاهی خویش را به عمل درمی آورد.» دولت فعلیت یافتن اراده عقلانی است آنگاه که به ساحت خود آگاهی کلی بر کشیده شده باشد. بدینسان، [دولت] برترین فرمانود روح عینی است و دمه‌های پیشین این سپهر [یعنی، سپهر روح عینی] در آن از سر گرفته و با هم نهاده (سنتر) می شوند. برای مثال، حقها همچون فرمانودی از اراده کلی عقلانی بر قرار و نگهبانی می شوند و اخلاق درونه خود را می یابد. یعنی، وظایف انسان از راه جایگاه او در سازمان اجتماعی تعیین می شود. البته، این به معنای آن نیست که انسان تنها در برابر دولت وظیفه مند است و در برابر خانواده هیچ وظیفه ای ندارد. زیرا خانواده در دولت منحل نمی شود؛ بلکه خانواده دمی است اساسی، اگر چه فرو دست، در زندگانی دولت. مراد هگل آن نیست که يك جایگاه اجتماعی همیشگی وظایف انسان را یکبار برای همیشه تعیین می کند. زیرا اگر چه وی تأکید می کند که

77. undifferentiated 78. differentiated

۷۹. جامعه مدنی را نماینده «جزئیت محض» دانستن از يك دیدگاه گزافه گویی است. زیرا در درون جامعه مدنی نیز بخشی از کشاکشهایی که بر اثر پدیدار شدن و خودنمایی کردن جزء ها پدید می آید از راه صنفها، که هگل بر آنها تکیه می کند، رفع می شود. اما یگانگی خواستها در میان اعضای يك صنف با پیگیری يك هدف همگانی نیز کلیت محدودی دارد و زمینه را برای گذار به مفهوم دولت فراهم می کند.

بهر وزی پیکره اجتماعی از همه مهمتر است، اما بر این نیز تأکید می‌کند که اصل آزادی فردی و تصمیم‌گیری شخصی در دولت منحل نمی‌شود بلکه بر جا می‌ماند. نظریه «جایگاه من و وظایف آن»، یعنی آن جمله نامداری که بردلی^{۸۰} به کار برده است، به معنای پذیرش نوعی سیستم اجتماعی کاستی نیست.

جای انکار نیست که هگل از دولت با والاترین زبان سخن می‌گوید. برای مثال، حتا آن را «این خدای کنونی» می‌خواند. اما چند نکته را باید به خاطر داشت. نخست آنکه، دولت، در مقام روح عینی، ناگزیر خصلتی «خدایی» دارد. و درست همانگونه که مطلق خود همانستی - در - ناهمانستی است، دولت نیز چنین است، اما به مقیاسی کوچکتر. دوم، نکته بسیار مهمی که می‌باید به خاطر داشت آنست که هگل همه جا از مفهوم دولت، از گوهر آرمانی (ایده آل) آن، سخن می‌گوید. وی هرگز نمی‌خواهد بگوید که بر دولت تاریخی هیچ خرده‌ای نمی‌توان گرفت. و این نکته را بروشنی بازمی‌گوید. «دولت اثر هنری نیست؛ بلکه در جهان حضور دارد، یعنی در عالم بلهوسی و احتمال و خطا. و رفتار نادرست از بسیاری جهات می‌تواند چهره آن را کژ و کوز کند. اما زشتترین موجود بشری و هر جنایتکار و بیمار و زمینگیری نیز باز انسان زنده‌ای است و با همه بی‌بهرگیهای آنان [از نعمت سلامت] باز آن عنصر مثبت، یعنی زندگی، در آنها وجود دارد؛ و سروکار ما اینجا با همین عنصر مثبت است.»

سوم، باید به خاطر داشت که هگل بر این نکته تأکید می‌کند که دولت بخته یا کامل اصل آزادی شخصی را به معنای معمول کلمه رعایت می‌کند. تأکید وی در واقع بر آنست که هر جا کشاکشی میان خواست دولت با خواست شخصی پدید آید، خواست دولت می‌باید حاکم شود. و از آنجا که خواست دولت، یعنی خواست کلی یا همگانی، نزد او به معنایی همان خواست «واقعی» فرد است، در نتیجه، آنجا که فرد بهره خود را با بهره دولت یکی بداند آزادی تحقق می‌پذیرد. زیرا اراده آزاد بالقوه کلی است و در مقام اراده کلی، خواهان خیر همگانی است. نظریه سیاسی هگل سخت با آراء روسو در آمیخته است. در عین حال درست نیست که از شیوه سخن گفتن پرطمطراق هگل درباره جلال والوهیت دولت چنین نتیجه بگیریم که وی خواهان دولت توالتیری است که در آن آزادی و پیشگامی شخصی به کمترین پایه رسیده باشد. بعکس، دولت پخته نزد هگل آن دولتی است که بیشترین امکان پرورش آزادی شخصی را که با حقوق فرمانفرمایی (حاکمیت) اراده کلی سازگار باشد، فراهم کند. بدینسان هگل تأکید می‌کند که پایداری دولت بسته به آنست که اعضای آن بر حسب وضعها و توانمندیهای گوناگون خود، هدف کلی را هدف خود بدانند؛^{۸۱} همچنین بسته به آنست که دولت به معنای واقعی وسیله‌ای برای برآوردن هدفهای ذهنی آنان

باشد. همچنانکہ گفتیم، مفهوم جامعۀ مدنی بسادگی در مفهوم دولت منحل نمی شود. هگل دربر خورد با دولت نخست به ساختار قانونی^{۸۲} دولت می پردازد و پادشاهی قانون-بنیاد^{۸۳} (سلطنت مشروطه) را عقلانیترین صورت ساختار سیاسی می داند. اما دولت رستہ ای^{۸۴} (صنّعی) را عقلانیتر از مردم سالاری (دموکراسی) با الگوی انگلیسی می داند. وی بر آنست کہ شهر وندان می باید در کارهای دولت در مقام کلہای فرودست، بہ صورت صنفها یا طبقہ ہا شرکت کنند تا در مقام فرد. یا، بہ عبارت دقیقتر، نمایندگان می باید نمایندہ صنفها یا طبقہ ہا باشند نہ یکایک شهر وندان در مقام فرد. و این برداشت از الگوی دیالکتیکی هگل بر می آید. زیرا مفهوم جامعۀ مدنی، کہ در مفهوم دولت پابرجامی ماند، در ایدہ صنف است کہ بہ اوج خود می رسد.

بارہا گفتہ اند کہ هگل با استنتاج پادشاهی قانون بنیاد (مشروطہ) همچون عقلانیترین صورت سازمان سیاسی بہ دولت پروس را نویدبخشترین وسیلہ برای پرورش خودآگاهی همچون فیشتہ، بدان رسید کہ دولت پروس را نویدبخشترین وسیلہ برای پرورش خودآگاهی سیاسی در آلمانیہا بشمارد، شَم تاریخی وی قویتر از آن بود کہ گمان کند برگزیدن یک نوع خاص از ساختار سیاسی، بی آنکہ تاریخ و سنتها و روح ملت در نظر گرفته شود، برای ہمہ ملتها سودمند تواند بود. او از دولت عقلانی بسیار سخن گفتہ است، اما خود بسی خردمندتر از آن بود کہ گمان کند یک ساختار سیاسی را تنها بہ این دلیل کہ با خواستہ های عقل مجرد سازگارتر است می توان بر ہمہ ملتها تحمیل کرد. «ہر ساختار سیاسی در درون روح یک ملت پرورده می شود و از درون آن بر می آید و درست با [میزان] پرورش یافتگی آن یگانہ [و با آن ہمگام] است؛ و دست در دست این روح مراحل شکل گیری و دگرگونیہایی را کہ این روح می طلبد، می گذراند. ساختارهای سیاسی را روح خانہ گزیدہ در ملت و تاریخ ملت ساخته است و می سازد (و بر استی، تاریخ همانا تاریخ این روح است).» و نیز «نابلئون می خواست، برای مثال، بہ اسپانیایی ہا یک ساختار سیاسی پیش ساخته بدہد، اما این کوشش بہ جایی نرسید. زیرا ساختار سیاسی چیزی نیست کہ بتوان ساخت و پرداخت، بلکہ حاصل کار قرنہاست و بر ایند پرورشی است کہ ایدہ و آگاهی عقلانی در ملتی یافتہ است.... آنچه نابلئون بہ اسپانیایی ہا بخشید عقلانیتر از آنی بود کہ پیش از آن داشتند و با اینہمہ آن را همچون چیزی بیگانہ از خود راندند.»

افزون بر این، هگل بر آنست کہ از یک دیدگاہ این پرسشی است بیہودہ کہ بگویم دموکراسی بہتر است یا سلطنت. واقعیت آنست کہ ہر ساختاری یکسو بہ و نارسا است مگر آنکہ اصل ذہنیت (یعنی اصل آزادی شخصی) را تجسم بخشد و پاسخگوی خواستہ های «عقل پرورده» باشد. بہ عبارت دیگر، ساختار عقلانیتر یعنی ساختار آزادیخواہانہ تر یا ساختاری کہ دست کم آشکارا می باید بہ رشد آزادانہ شخصیت فردی میدان دہد و حقوق فرد را محترم شمارد. هگل ہرگز آنچنان

واپسگرا نبود که گهگاه گمان کرده اند و [با اصطلاح فرانسویها] مشتاق «رژیم قدیم»^{۸۵} هم نبود.

۹. شرحی بر ایده هگل از فلسفه سیاسی

جای آنست که به اندیشه کلی هگل درباره نظریه سیاسی بپردازیم. از تأکیدوی بر اینکه فیلسوف با مفهوم یا گوهر آرمانی دولت سروکار دارد چه بسا چنین بر آید که به نظری کار فیلسوف آنست که با طرح ریزی کمابیش دقیق يك دولت فرضی آرمانی که در جهانی مانند جهان افلاطونی ذاتها وجود دارد، به سیاستمداران و دولتمردان نشان دهد که از کدام جهت باید بروند. اما اگر در پیشگفتار فلسفه حق بنگریم می بینیم که هگل آشکارا انکار می کند که کار فیلسوف چنین چیزی باشد، بلکه کار فیلسوف را پرداختن به فهم واقعیت می داند نه پیشنهاد طرحهای سیاسی و دواي همه دردها. و به يك معنا واقعیت همانا گذشته است. زیرا فلسفه سیاسی در دوران پختگی يك فرهنگ پدیدار می شود و هنگامی که فیلسوف به فهم واقعیت همت می گمارد، این واقعیت هم اکنون بدل به گذشته می شود و جای به صورتهای تازه می سپارد. بنا به گفته نامدار هگل، «آنگاه که نقشبند فلسفه به نقش زدن می پردازد و رنگهای خاکستری را برهم می نهد، زمانی است که شکلی از زندگی روبه پیری نهاده است. و با این رنگ خاکستری بر خاکستری آن زندگی را می توان فهمید اما جوانی دوباره نمی توان بخشید. جغد مینروا^{۸۶} به هنگام شامگاه است که بال می گشاید»^{۸۷}.

البته، برخی از اندیشه گران گمان کرده اند که الگویی جاودانه می ریزند و گوهر آرمانی دگرگونی ناپذیری را می شناسانند. اما به گمان هگل اینان بر خطا بوده اند. «حتا جمهوری افلاطونی نیز، که به عنوان آرماني تهی زبانزد است، در بنیاد چیزی جز برداشتی از زندگی اخلاقی یونان نبود» سرانجام، «هر فردی فرزند زمان خویش است. این گمان که فیلسوف می تواند از جهان روزگار خویش برگردد همان اندازه ابلهانه است که گمان کردن اینکه فرد بتواند از بالای سر زمان خویش بجهد...»

این بیان روشن از این نظریه البته پاسخی است به آنانی که مشروعیت بخشیدن ظاهری هگل به دولت پروس را بیش از آنچه باید جدی می گیرند. زیرا دشوار است گمان کنیم مردی که به آن خوبی می فهمید که، برای مثال، ارسطو به پولیس یا دولت شهر یونانی آنهم در روزگاری که زندگانی پر شور آن روبه زوال می رفت، مشروعیت می داد، خود بر آستی گمان کند که دولت هم روزگار و نهایت و اوج شکل تکامل سیاسی است. و اگر هم هگل چنین اندیشیده باشد، در فلسفه او چیزی

۸۵. ancien régime، اشاره است به حکومتی که قبل از انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه برقرار بود. — م.

86. Minerva

۸۷. پاسخ نامدار و تند مارکس هم به او این بود که کار فیلسوف تنها فهمیدن جهان نیست بلکه دگرگون کردن آنست.

بدین عنوان نیست که این پیشداوری را رواشمرد. بعکس، می باید انتظار داشت که قلمرو روح عینی تا زمانی که تاریخ بر جاست همچنان کمال بیشتری بیابد.

نتیجه طبیعی اینگونه برداشت از فلسفه سیاسی آنست که کار فیلسوف روشن کردن آرمان عملی فرهنگ یا ملتی است که خود بدان تعلق دارد. او گرانده روح زمان^{۸۸} خویش است و از راه او و در اوست که آرمانهای سیاسی يك جامعه به ساحت آگاهی باریک اندیشانه بر می آید. و يك جامعه هنگامی بدین شیوه خود آگاه می شود که به پختگی رسیده باشد و زمانی به خود باز پس می نگرَد که صورتی از زندگی تا کنون خود را تحقق بخشیده و آماده آنست که راه به صورت دیگری بگشاید یا جای بدان بسپارد.

بی گمان بخشی از مقصود هگل همینست و اشاره های وی به جمهوری افلاطون این نکته را روشن می کند. اما در این صورت می توان پرسید که چرا در عین حال می گوید که سروکار فیلسوف سیاسی با مفهوم یا گوهر دولت است؟

به گمان من پاسخ این پرسش را باید به زبان متافیزيك هگل داد: فرایند تاریخی تحقق بخشیدن روح یا عقل به خویش است. «آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی.» و مفهوم روح مفهوم همانستی - در - ناهمانستی در ساحت زندگی عقلی است. بنابر این، روح عینی که در دولت به اوج کمال می رسد گرایش به نمایان کردن همانستی - در - ناهمانستی در زندگی سیاسی دارد. و این بدان معناست که يك دولت پخته یا عقلانی در خویش دُمهای کلیت و ناهمگونی را یگانه می کند. چنین دولتی تجسم خود آگاهی کلی یا خواست همگانی^{۸۹} خود آگاه است. اما تنها در روحهای کرانمند جدا گانه است که تجسم می یابد، یعنی روحهایی که هر يك در مقام روح دارای ارزشی «بیکران» است. ازینرو، هیچ دولتی پخته یا عقلانی نیست (یعنی با مفهوم دولت همساز نیست) اگر که مفهوم دولت همچون کلیت انداموار را با اصل آزادی فردی آشتی نداده باشد. و فیلسوف که در باب گذشته و اکنون سازمانهای سیاسی می اندیشد، می تواند بشناسد که این سازمانها تا کجا به آنچه لوازم ذات دولت است نزدیکند. اما دولت آنچنانی گوهری در يك عالم روحانی نیست، بلکه غایت جنبش روح یا عقل در زندگی اجتماعی انسان است. فیلسوف از آنجا که شناسای ماهیت واقعیت است، می تواند خطوط اساسی این غایت را بشناسد. اما از جهت پیش بینی آینده یا راهنمایی سیاستمداران و دولتمردان بالاتر از دیگران نیست. «فلسفه از این جهت همیشه دیر تر از آنچه باید به میدان می آید.» افلاطون به یونانیان روزگار خویش این اندرز را داده بود که، به رأی او، دولت شهر را چگونه می باید سازمان داد، اما بهر حال این اندرز بسی دیر داده شده بود. زیرا آن شکلی از زندگی که وی در پی سامان بخشیدن دوباره به آن بود به سردی گراییده و رو به فساد بود. جنبش تاریخ طرَحهای آرمان شهری^{۹۰} را درهم می شکند.

۱۰. کارکرد جنگ

هر دولتی در رابطه با دولت دیگر فرد فرمانفرمایی^{۹۲} است و خواهان آنست که بدین عنوان شناخته شود. بخشی از رابطه میان دولتها را پیمانها و حقوق بین الملل، که دولتهای مربوط همگی پذیرفته اند، سامان می بخشد. اما اگر این پذیرش را زیر پا گذارند، داور نهایی در هر کشمکش جنگ است. زیرا بر فراز دولتها هیچ قدرتی نیست که فرمانفرمایی کند.

و اما، اگر هگل تنها به ثبت يك واقعیت آشکار در زندگی بین المللی روزگار خود بسنده می کرد، جایی برای ستیزه با وی نبود. اما وی تا آنجایی رود که جنگ را همچون یکی از سیماهای اساسی تاریخ بشر توجیه کند. البته، او نیز بر آنست که جنگ می تواند بیدادها و ستمکاریها و زیانهای بسیار به بار آورد. اما برای جنگ يك وجه اخلاقی نیز می شناسد و بر آنست که نمی باید آن را «شر مطلق و يك واقعیت احتمالی غیر ذاتی» دانست. بعکس، جنگ ضرورت عقلی دارد. «ضرورت دارد تا وجه اتفاقی [وجود] کرانمند و دارایی و زندگی دریافته شود...» و این کاری است که جنگ می کند. جنگ «آن وضعی است که در آن پوچی چیزها و داراییهای سنجی را بجد درمی یابیم، و گر نه این گفته جز جمله ای از درس اخلاق نخواهد بود».

می باید یاد آور شد که هگل به این بسنده نمی کند که بگوید هر انسانی می تواند در جنگ قهرمانانه صفات خود را به نمایش گذارد که البته سخنی است درست. و نیز به این بسنده نمی کند که بگوید جنگ گذرا بودن وجود کرانمند را پیش چشم ما می کشد، بلکه بر آن تأکید می کند که جنگ پدیده ای است ضروری و عقلانی؛ و در واقع، جنگ نزد او وسیله ای است که دیالکتیک تاریخ خود را با آن پیش می برد. جنگ، به نظری، از فروماندگی ملتها پیشگیری می کند و نگهبان سلامت اخلاقی آنهاست. جنگ وسیله اصلی برای آنست که روح ملی نیروی خود را باز یابد یا یک دستگاه سیاسی پوسیده جاروب شود و جای خود را به نمودنیر و مندتری از روح بسپارد. بنابراین، هگل آرمان صلح پایدار کانت را رد می کند.

البته، هگل تجربه ای از آنچه جنگ فراگیر می نامیم نداشت. و تازه ترین خاطره او از جنگ، جنگهای ناپلئونی و مبارزه پروس برای استقلال بود. اما هنگامی که نوشتارهای او را درباره جنگ ورد کردن آرمان کانتی صلح پایدار می خوانیم، از اینکه يك استاد دانشگاه درباره يك وجه تاریک تاریخ بشر اینگونه آرزو پروری می کند و بدان آرایش متافیزیکی می بخشد، ناگزیر احساسی به ما دست می دهد که هم خنده آور است و هم دردناک.^{۹۳}

91. function 92. sovereign

۹۳. البته در مورد هگل بی انصافی نباید کرد و باید به یاد آورد که وی مرز جنگ را چشیده بود و دیده بود که جنگ چگونه گذرا بودن [وجود] کرانمند را به نمایش می گذارد، زیرا که خود بر اثر جنگ پیر و زمندان ناپلئون درین مقام [استادی] و دار و ندار خود را از دست داده بود.

۱۱. فلسفه تاریخ

یادی که از روابط بین المللی و جنگ همچون وسیله‌ای برای پیشرفت دیالکتیک تاریخ کردیم مارا به موضوع برداشت هگل از تاریخ جهان می‌کشاند.

هگل سه گونه تاریخ، و یا تاریخ نگاری، را از هم بازمی‌شناسد. یکم، «تاریخ اصلی»، یعنی گزارش رویدادها و کرده‌ها و اوضاع اجتماعی که تاریخ‌گزار به چشم خود دیده است. تاریخ توکودیدس^{۹۴} (توسیدید) از این گونه است. دوم، «تاریخ اندیشیده»^{۹۵}، یعنی تاریخی که از مرزهای تجربه تاریخ‌گزار فراتر می‌رود. برای مثال، تاریخ آموزشی از این گونه است. سوم، «تاریخ فلسفی» یا فلسفه تاریخ. این اصطلاح، چنانکه هگل می‌گوید، جز به معنای «وارسی ژرف اندیشانه تاریخ» نیست. اما این شرح به خودی خود چندان روشن‌گر نیست و برای روشن‌گری آن، چنانکه هگل خود نیز بر آنست، بیش ازین باید گفت.

گفتن اینکه فلسفه تاریخ و ارسی ژرف اندیشانه تاریخ است بدان معناست که اندیشه‌ای رازیر و ارسی قرار می‌دهیم. اما این اندیشه، چنانکه هگل می‌گوید، بر نامه یا طرح پیش انگاشته‌ای نیست که واقعیات را به گونه‌ای با آن همخوان کنیم. «تنها ایده‌ای که فلسفه با خود [یعنی، برای باریک‌اندیشی در تاریخ] می‌آورد همانا ایده ساده عقل است، یعنی اینکه عقل بر جهان فرمان‌رواست و اینکه تاریخ جهان، بدینسان، فرایندی عقلی است.» تا آنجا که در قلمرو فلسفه هستیم، در علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) است که این ایده فراهم می‌شود. اما در تاریخ، تا آنجا که جز علم تاریخ نیست، این یک فرضیه است. ازینرو، این حقیقت که تاریخ جهان [تاریخ] خودگشایی روح است می‌باید بر اثر باریک‌اندیشی در تاریخ نشان داده شود. دراین باریک‌اندیشی تاریخ را «می‌باید آنچنان گرفت که هست؛ [یعنی] می‌باید تاریخانه و آزمون‌گرانه پیش رفت.»

برداشتی که آشکارا از این اصل می‌شود اینست که هگل اگر چه منکر آنست که بخواهد تاریخ را در هیچ قالب پیش انگاشته‌ای بریزد، آن اندیشه با ایده‌ای که این فیلسوف برای مطالعه تاریخ می‌آورد البته می‌باید اثری ژرف در برداشت او از رویدادها داشته باشد. اگر چه این ایده همچون فرضیه‌ای پژوهش‌پذیر با تجربه، پیشنهاد شده باشد، فیلسوفی همچون هگل که باور دارد حقیقت آن در علم مابعدالطبیعه اثبات شده است، بی‌گمان گرایش بدان خواهد داشت که تکیه را بر آن جنبه‌هایی از تاریخ بگذارد که به نظر می‌رسد پشتیبان فرضیه او خواهد بود. افزون بر این، این فرضیه، از نظر هوادار هگل، بر استی فرضیه نیست بلکه حقیقتی است اثبات شده. گویا اندیشه کلی هگل نیز کمابیش همین باشد. از آنجا که فیلسوف می‌داند که واقعیت عبارتست از خودگشایی عقل بیکران، می‌داند که عقل می‌باید در تاریخ بشر عمل کند و برای کشف این اصل می‌باید به

مطالعه سیر رویدادها پرداخت آنچنانکه تاریخ‌گزار به معنای عادی کلمه گزارش می‌دهد و کوشید تا آن فرایند پر معنای عقلی را از خلال انبوه رخدادهای احتمال‌پذیر بشناسیم. به زبان یزدان‌شناسی، ما پیشاپیش می‌دانیم که تقدیر خداوندی در تاریخ عمل می‌کند، اما برای اینکه ببینیم چگونه عمل می‌کند می‌باید داده‌های تاریخی را مطالعه کنیم.

و اما، تاریخ جهان آن فرایندی است که از راه آن روح به خویش در مقام آزادی، آگاهی واقعی می‌یابد. این آگاهی، البته، تنها از راه ذهن انسانی و در آنست که به دست می‌آید. و روح خداوندی آنجا که در تاریخ از راه آگاهی بشری نمایان می‌شود [روح یا] جان جهان^{۹۶} است. بنابراین، تاریخ آن فرایندی است که از راه آن جان جهان، به خویش در مقام آزادی به آگاهی آشکار می‌رسد. اما اگر چه جان جهان به خود در مقام آزادی تنها در ذهن انسان و از راه آنست که به آگاهی می‌رسد، سر و کار تاریخ‌گزار با ملتهاست نه فردها. پس واحد مادر پرورش مشخص جان جهان همانا روح ملی یا روح قومی^{۹۷} است. و مراد هگل از آن در عین حال فرهنگ يك ملت است آنچنانکه نه تنها در نهادهای سیاسی و سنتها بلکه همچنین در اخلاق، هنر، دین و فلسفه آن نمایان می‌شود. اما روح ملی، البته، تنها در صورتهای حقوقی، آثار هنری و مانند آن نیست که خانه دارد، بلکه کلیت زنده‌ای است که در ملت و از راه آن می‌زید. و فرد تا آنجا که در این کلیت کرانمندتر، یعنی روح ملی مشارکت دارد — که خود مرحله یادمی است از زندگانی جان جهان — حامل روح جهانی است.

هگل البته تأکید می‌کند که «افرادی که در تاریخ جهان با آنها سر و کار داریم ملتها هستند، یعنی کلیتهایی که دولتند». اما اصطلاحهای «دولت» و «روح ملی» را کمابیش همدریف به کار می‌برد، زیرا مراد وی از دولت چیزی بسیار بیش از معنای قضایی آنست. مقصود وی از دولت در این زمینه آن کلیتی است که در اعضای خود و از راه آنها می‌زید، اگر چه با هیچ دسته خاصی از شهروندان که اینجا و اکنون می‌زیند یکی نیست، و به روح و فرهنگ يك قوم یا ملت شکل مشخص می‌بخشد. و اما، می‌باید یادآور شد که يك دلیل مهم آنکه هگل تأکید می‌کند که تاریخ جهانی با دولتها سر و کار دارد آنست که به نظر وی يك روح ملی تنها در دولت و از راه آنست که برای خود می‌زید (یعنی به خود آگاه است). پس آن قومهایی که دولت ملی خود را برپا نکنند در عمل بیرون از عرصه تاریخ جهانی می‌مانند. زیرا روح ایشان در — خود — نهفته است و «برای خویش» [یعنی به خود آگاه] نشده است.

بنابراین، هر روح ملی که در يك دولت تن آور می‌شود، مرحله‌ای است یادمی در زندگانی جان جهان. در حقیقت، این جان جهان بر ایندی است از میانگنش^{۹۸} روحهای ملی. اینان، با اصطلاح، دمهایی هستند از تحقق آن. روحهای ملی محدود و کرانمندند. «و سر نوشت و کردار ایشان در رابطه

یا یکدیگر نمایانگر دیاالکتیک کرانمندی این روحهاست. از درون این دیاالکتیک است که روح کلی برمی خیزد، آن روح جهانی که حکم خویش را — که برترین حکم است — درباره روحهای کرانمند ملی اعلام می کند؛ و این کار را در عرصه تاریخ جهانی می کند که دادگاه جهان است.» به نظر هگل هر ملتی حکمی دارد که در درون تاریخ نهفته است. سرنوشت واقعی هر ملتی همان حکم اوست.

بنابراین، روح در پیشرفت به سوی خود آگاهی کامل و آشکار صورت نمودهایی محدود و یکسویه از خود را به خود می گیرد، [یعنی] صورت روحهای ملی چندینگانه را. وهگل بر آنست که در هر دوره خاص ملتی به شیوه ویژه ای نماینده جریان پرورش روح جهانی [یا جان جهان] است. «این ملت در این دوره از تاریخ جهانی ملت سرور است — و تنها يك بار می تواند به فرصت خویش دست یابد.» روح ملی او پرورش می یابد، اوج می گیرد، و سپس به پستی می گراید و پس از آن چنین ملتی به پشت صحنه تاریخ رانده می شود. هگل بی گمان در اندیشه ملتی همچون اسپانیا است که به امپراتوری بزرگی با ویژگیها و فرهنگ خاص خویش بدل شد و سپس روبه تباهی رفت. اما بدون آنکه خود را گرفتار جزئیات کند، پایه را بر این فرض بی چون و چرامی گذارد که هیچ ملتی بیش از يك بار نمی تواند میانه صحنه را بگیرد. این فرض بی چون و چرا چه بسا جای گفت و گو داشته باشد، مگر آنکه، البته، فرض را ناگزیر بر این بگذاریم که ملتی که برای بار دوم اهمیت فراوان می یابد در واقع ملت دیگری است با روحی دیگر. بهر حال، شوق هگل برای آنکه در هر دوره از تاریخ جهان ملت خاصی را بیابد [که دارای اهمیت جهانی باشد] برداشت او را از تاریخ محدود می کند.

اما، گفتن این مطلب انکار آن نیست که درس — گفتارهای هگل درباره فلسفه تاریخ دامنه ای گسترده دارد و از آنجا که به تاریخ جهان می پردازد، البته جز این نتواند بود. وی در نخستین بخش از کتاب خویش به جهان شرق می پردازد که چین و هند و ایران و آسیای کوچک و فلسطین و مصر را در بر می گیرد. در دومین بخش به جهان یونانی می پردازد و در سومین بخش به جهان رومی، از جمله به مسیحیت و رسیدن آن به مقام يك قدرت تاریخی. چهارمین بخش به چیزی می پردازد که هگل آن را جهان ژرمنی می نامد. این بخش دوره ای از امپراتوری بیزانس تا انقلاب فرانسه و جنگهای ناپلئونی را در بر می گیرد. دین محمدی گوشه ای کوچک از همین بخش چهارم را می گیرد.

هگل بر آنست که شرقیان نمی دانستند که انسان در مقام انسان [بذات] آزاد است. و به سبب همین بی خبری آزاد نبوده اند. آنان تنها يك تن را آزاد می دانستند و آن خداوند گارشان (دسیوت) بود. «اما درست به همین دلیل چنین آزادی هوسبازی است و خون آشامی و درشتخویی — یا نرمخویی و مهر بانایی که این نیز جز يك پیشامد در طبیعت یا جز يك هوس نیست. بنابراین، این يك تن نیز جز يك فرمانروای خود کامه نیست، [و در نتیجه او هم] انسان آزاد و انسان راستین نیست.» در جهان یونانی — رومی است که آگاهی از آزادی پدید می آید. اما یونانیان و رومیان روزگار

باستان تنها برخی از انسانها را آزاد می دانستند، یعنی آزادگان را در برابر بردگان. حتا افلاطون و ارسطو نیز نمونه هایی هستند از این مرحله نارسا در رشد آگاهی از آزادی.

به نظر هگل، مردمان «ژرمنی» بودند که در زیر نفوذ مسیحیت نخستین بار به این هشیاری رسیدند که انسان در مقام انسان آزاد است. اما این اصل اگر چه از آغاز در مسیحیت شناخته شده بود، اما چنین نیست که از همان آغاز در قوانین و حکومت و سازمان و نهادهای سیاسی بازتابه باشد. هشیاری به آزادی روح نخست در دین پدید آمد، اما فرایندی دراز از تکامل در کار می بایست بیاید تا آنکه [آزادی] به عنوان اساس دولت شناسایی عملی آشکار بیاید. و این فرایند تکامل را در [سیر] تاریخ می توان بازخواند. آن آگاهی درونی از آزادی روح می بایست خود را عینیت آشکار بخشد، و هگل در این کار مردمان باصطلاح ژرمنی را پیشگام می داند.

و اما، دیدیم که در تاریخ جهان واحدهایی که نخست در نظر گرفته می شوند دولتهای ملی اند. اما این را نیز همه می دانند که هگل بر نقش آنچه خود «افراد تاریخ جهانی»^{۹۹} می نامد تکیه می کند، یعنی بر کسانی همچون اسکندر بزرگ، یولیوس قيصر و ناپلئون. و این چه بسا نوعی گسیختگی فکری در او به نظر آید. اما روحهای ملی و جان جهان که از دیالکتیک خویش بر می آیند، تنها در آدمیان و از راه آنهاست که هستند و می زیند و عمل می کنند. و هگل بر آنست که جان جهان برخی کسان را نشانه وار همچون ابزار به کار گرفته است. به زبان یزدانشناسی (تئولوژی)، آنان ابزارهایی ویژه در خدمت تقدیر الاهی هستند. آنان نیز، البته، شورهای ذهنی و انگیزه های شخصی خود را دارند. برای مثال، ناپلئون چه بسا گرفتار بسی بلندپروازیهای شخصی و خود-بزرگ بینی بوده است. اما اگر چه انگیزه های شخصی آگاهانه یا نا آگاهانه کسانی چون قيصر یا ناپلئون برای زندگینامه نویس و روانشناس جالب است، اما نزد فیلسوف تاریخ چندان اهمیت ندارد یا چندان ربطی به کار وی ندارد، چرا که توجه او به چنین کسان از جهت کارهایی است که اینان همچون ابزار جان جهان کرده اند. هگل اشاره می کند که در این جهان هیچ کار بزرگی بدون شور انجام نگرفته است. اما جان جهان شورهای مردان بزرگ تاریخ را همچون ابزار به کار می گیرد و این نشان دهنده «فریبکاری عقل» است. فرقی نمی کند که یولیوس قيصر هنگام گذر از [رود] روبیکن^{۱۰۰} چه خیالی در سر داشت. کرده اوست که دارای اهمیت تاریخی است و از دایره فهم وی بسی فراتر می رود. دلبستگیهای شخصی او هر چه می خواهد بوده باشد، اما روح یا عقل کیهانی با «فریبکاری» خویش از این دلبستگیها بهره گرفت تا جمهوری [روم] را به امپراتوری بدل کند و نبوغ و روح رومی را به اوج کمال خود برساند.

اگر تمامی آن دستگاه مابعد الطبیعه شک انگیز را کنار بگذاریم، گفته هگل البته سرپا عقلانی است. برای مثال، بی راه نیست اگر ادعا کنیم که تاریخگزار به آنچه استالین برآستی برای روسیه

کرد بیشتر توجه دارد یا می باید داشته باشد تا به روانشناسی آن خود کامه ناپسند. اما بینش تاریخی غایت اندیشه هگل، البته، این را نیز در بر دارد که آنچه استالین کردمی بایست انجام گیرد، و آن دیکتاتور روس با همه خویهای ناپسندش، ابزاری بود در دست جان جهان.^{۱۰۱}

۱۲. برداشتهایی از فلسفه تاریخ هگل

به دلیل درازی این فصل که تا حدی از اندازه بیرون رفت، سر آن ندارم که آن اشاره های کلی را که در باب فلسفه تاریخ در جلد پیشین^{۱۰۲} کرده ام از سر گیرم یا دامنه بیشتر دهم. اما یکی - دو تفسیر در باب برداشت هگل از تاریخ جهانی بجا خواهد بود.

نخست آنکه، اگر تاریخ فرایندی است عقلی به معنای فرایندی غایتمند، یعنی جنبشی است به سوی هدفی که سرشت [وجود] مطلق تعیین کننده آنست نه گزینش بشری، چه بسا چنین به نظر آید که دلیل رخ دادن هر چیزی همانا رخ دادن آنست. و اگر تاریخ جهان خود داورنهایی، یعنی داور [سرنوشت] ملتها است، چه بسا چنین بر آید که قدرت، حق است. برای مثال، اگر ملتی بر ملت دیگر چیره شود، چنین بر می آید که کامیابی او دلیل درستی عمل اوست.

و اما، اصل «قدرت حق است» به نظر بسیاری چه بسا بیانی از آنگونه دیدرندانه ای به نظر آید که کالیکلس در رساله گورگیاس افلاطون طرح می کند. از این دیدگاه تصویر یک قانون اخلاقی جهانگیر و دارای بنیاد دگرگونی ناپذیر، آفریده غریزه دفاع از خویشان در مردمان بی زوری است که می کوشند از این راه زورمندان و آزادگان را به بندگی کشند. مردی که بر اوستی آزاده و نیرومند باشد نیرنگی را که در این تصور از اخلاق نهفته است می خواند و آن را رد می کند. او می بیند که تنها حق همانا قدرت است. مردمان بی زور، بردگان بطبع، نیز به حقیقت این حکم در باطن اقرار دارند، اگر چه هشیارانه از آن آگاه نیستند. و از آنجا که تک - تک زوری ندارند، می کوشند تا با تحمیل قانون اخلاقی که به سودشان است بر زورمندان، قدرت جمعی خود را به کار گیرند.

اما هگل رند مشرب^{۱۰۳} نبود. و چنانکه دیدیم، نه تنها به ارزش برخی از انسانها که به ارزش شخص انسانی در مقام انسان باور داشت. و بدرستی می توان ادعا کرد که نزد وی اصل «قدرت حق است» چندان از یک بینش رندانه سرچشمه نمی گیرد که از بینش بی اندازه خوشبینانه ای که در

۱۰۱. پاسخ هگل به هر خرده گیری که ذهن غایت اندیش داشته باشد آنست که نظریه فریبکاری عقل با مسیحیت سازگار است. زیرا مسیحیت بر آنست که خدا خیر را ازل شر برمی آورد، برای مثال، خیانت یهودا به مسیح را وسیله ای می کند برای انجام عمل باز خرید بشر از گناه.

۱۰۲. مراد جلد ششم این تاریخ فلسفه صفحات ۴۲۲-۴۲۷ از متن اصلی به زبان انگلیسی است. - م.

تاریخ حق را، به صورت اصل عقلانی، عامل چیره جبری می بیند.

البته می توان گفت که با همه فرقی که میان نگره هگل و نگره رندمشر بانه می تواند باشد، سرانجام، نتیجه کمابیش یکی است. اگر حق همیشه بر تاریخ چیره باشد، پس حق با قدرت پیروزمند است. و قدرت پیروزمند از آنرو برحق است که حق است نه آنکه قدرت است؛ اما، به هر حال، برحق است. هگل، برای مثال، روا می داند که در مورد کسانی که وی افراد تاریخ جهانی می خواند حکم اخلاقی کرده شود. اما در عین حال روشن می کند که چنین حکمهایی نزد او اعتبار اخلاقی صوری دارند. برای مثال، يك انقلابی بزرگ از دیدگاه يك نظام اخلاق اجتماعی چه بسا آدم بدی شمرده شود. اما از دیدگاه تاریخ جهانی کردار او برحق است، زیرا کاری را می کند که جان جهان می طلبد. و اگر ملتی بر ملت دیگر چیره شود، عمل او تا آنجا که دمی باشد در دیا لکتیک تاریخ جهانی برحق است، و فرقی نمی کند که درباره کردار افرادی که درگیر آند، از نظر توانمندیهای شخصیشان، چه داوری اخلاقی بشود. در واقع، تاریخ جهانی به این جنبه دوم وضع هیچ توجهی ندارد.

بنابر این، می توانیم گفت که این نظرهای متافیزیکی هگل است نه بینش رندمشر بانه او که وی را درگیر توجیه همه رویدادهایی می کند که تاریخگزار جهان یا فیلسوف تاریخ به آن توجه دارد. هگل در واقع چنین می گوید که وی نظریه مسیحی تقدیر الهی را جدی می گیرد و در مورد تاریخ به کار می بندد. اما البته میان این دو فرقه های نمایانی هست. همینکه خدای متعال به صورت مطلق هگلی درآید و داوری [تقدیر] یکسره در درون تاریخ جایگیر باشد، از این نتیجه گیری گزیری نیست که از دیدگاه تاریخ جهانی تمامی رویدادها و کردارهایی که دمی از [فرایند] خود-نمایانگری مطلق باشند، برحقند. و مسائل اخلاقی که از دیدگاه مسیحی اهمیت دارند در عمل بی ربط می شوند. البته، نمی خواهم بگویم که این خود نشان دهنده آنست که دیدگاه هگل باطل است. و نیز نمی خواهم بگویم که کار تاریخگزار مسیحی سنجش اخلاقی است. اما فلسفه تاریخ هگل بسی بیش از آن چیزی است که تاریخگزاران از تاریخ می فهمند. این فلسفه يك گزارش متافیزیکی از تاریخ است. و به نظر من مابعدالطبیعه هگل وی را به نتیجه گیریهایی می کشاند که یزدانشناس (تئولوگ) مسیحی بدانها پایبند نیست. البته، هگل چنین می اندیشید که گوهر فلسفی دکتربین مسیحی را به دست می دهد. اما در حقیقت این «اسطوره زدایی» دربردارنده يك دگردیسی است.

یادآوری مابعدالطبیعه هگل برداشت دیگری را پیش می آورد و آن اینکه، چنانکه هگل ادعا می کند، تاریخ جهانی اگر آن فرایندی باشد که جان جهان از راه آن خود را در زمان تحقق می بخشد، نمی توان فهمید که چرا هدف این فرایند نمی باید يك دولت جهانی یا جامعه جهانی باشد که در آن آزادی شخصی در درون وحدتی همه گیر بکمال تحقق یابد. اگر هگل در پی پافشاری بر آنست که کلی در جزئیهای خود نموده می شود، و در این باب جزئیها همان روحمای ملی اند، به

نظر می‌رسد که سرانجام آرمانی تمامی جنبش می‌باید يك فدراسیون جهانی باشد که کلی تشخیص یافته را در خود بنمایاند.

اما، هگل هوادار چنین دیدگاهی نیست. تاریخ جهانی نزد او در اساس دیاالکتیک روحهای ملی و دولتها است، و ملتها و دولتها شکلهای معینی هستند که روح در تاریخ به خود می‌گیرد. اگر روح را فزاینده از این صورتهای محدود بینگاریم، پای به سپهر روح مطلق می‌گذاریم، که موضوع فصل آینده است.

هگل

(۳)

۱. سپهر روح مطلق

چنانکه دیدیم، همینکه بخواهیم از سطح خطوط اصلی سیستم هگلی به زیر کار آن راه بریم، دشواریها پدید می آید. برای مثال، آنگاه که به پژوهش درباره مرجع هستی شناسیک (اوتولوژیک) ایده منطقی و رابطه دقیق لوگوس با طبیعت بپردازیم، چند گونه امکان برداشت به ذهن راه می یابد. اما این واقعیت همچنان پابرجاست که گزارش نخستینی از خطوط اصلی سیستم کاری چندان دشوار نیست. مطلق همانا هستی است. هستی، که نخست در مقام ایده در نظر گرفته می شود (اگرچه فارغ از زمان) خود را در طبیعت، در جهان مادی، عینیت می بخشد. طبیعت در مقام عینیت یافتگی ایده، نمودارکننده ایده است. اما از عهده آن چنانکه باید بر نمی آید. زیرا هستی یا مطلق را روح تعریف کرده ایم یا اندیشه خوداندیشی که می باید به همین عنوان به زندگی دست یابد. اما این کار را در طبیعت نمی تواند کرد، اگرچه [وجود] طبیعت شرط لازم آنست. هستی تنها در روح انسانی و از راه آنست که در مقام روح هستی می یابد و گوهر خود را چنانکه باید نمایان می کند. اما هستی در مقام روح را به صورتهای گوناگون تصور می توان کرد. آن را می توان «در خود» [باش] تصور کرد، یعنی به صورت روح کرانمند در حالت درونبود یا ذهنیت. و این سپهر روح ذهنی است. آن را می توان در حال گسترش به بیرون از خویش تصور کرد، یعنی در حال عینیت بخشیدن به خویش در نهادها [ی اجتماعی] و بالاتر از همه در دولت، که خود آن را فرامی نهد یا می آفریند. و این سپهر روح عینی است. و این روح را می توان فرارونده از محدودیت تصور کرد و شناسنده خود در مقام هستی یا تمامیت. و این سپهر روح مطلق است. روح مطلق تنها در روح انسانی و از راه آنست که هست، اما این کار را در ساحتی می کند که در آن روح فرد انسانی دیگر يك ذهن کرانمند نیست که در اندیشه ها و احساسها و دلبستگیهای شخصی خویش فرو پیچیده باشد، بلکه دمی شده است در زندگانی [وجود] بیکران در مقام همانستی - در - ناهمانستی، که به خود اینگونه آگاهی دارد. به عبارت دیگر، روح مطلق [در این مرتبه] روح است

در ساحت دانش مطلق آنچنانکه هگل درباره آن در پدیدارشناسی روح نوشته است. و بدینسان می توانیم گفت که دانش انسان از مطلق و دانش مطلق از خویش دو وجه از یک واقعیتند. زیرا هستی خود را به صورت مشخص در مقام اندیشه خوداندیش از راه روح انسانی فرامی نماید. برای روشنتر شدن مطلب این نکته را می باید بشرحتر بازگفت. من به خود همچون موجود کرانمند آگاهم؛ من، باصطلاح، خود آگاهی خود را دارم که چیزی است جز خود آگاهی هر انسان دیگر. اما این خود آگاهی ذهنی، همچون هر چیزی دیگر، می باید در درون مطلق جای داشته باشد، اما هرگز آن چیزی نیست که مراد هگل از دانش مطلق است. این دانش هنگامی پدید می آید که من نه تنها به خویش همچون فردی کرانمند برابر افراد و چیزهای کرانمند دیگر آگاه باشم، بلکه به مطلق همچون حقیقت غایی و فروگیرنده همه چیز نیز. اگر من از طبیعت همچون نمایانگری عینی مطلق و از مطلق همچون بازگردنده به خویش در مقام ذهنیت به صورت روح که در زندگانی روحانی انسان در تاریخ و از راه آن می زید، آگاه باشم، چنین دانشی دمی است از خود آگاهی مطلق، یعنی دمی است از خودشناسی هستی یا مطلق.

مطلب را اینگونه نیز می توان در میان نهاد. دیدیم که، به نظر هگل، جان جهان از دیالکتیک روحهای ملی بر می خیزد. و در برداشتهایی که در پایان فصل پیشین عرضه کردیم، اشاره کردیم که نتیجه عاقلانه این نظر می توانست این باشد که هدف یا غایت تاریخ یک جامعه جهانی یا یک دولت جهانی یا دست کم یک فدراسیون جهانی دولتها باشد. اما هگل چنین نظری ندارد، [زیرا] روحهای ملی محدود و کرانمندند. و هنگامی که می گوئیم جان جهان بر فراز این کرانمندی و محدودیت در مقام روح بیکران جای می گیرد، آن را می باید در مقام دانش، در مقام اندیشه خوداندیش، انگاشت. و بدینسان از سپهر سیاسی پای بیرون می نهم. در واقع، هگل دولت را گوهر اخلاقی خود آگاه می نامد، بدین معنا که به هدفهای خویش می اندیشد و آنها را آگاهانه دنبال می کند. اما آن را نمی توان همچون اندیشه خوداندیش یا همچون شخصیت وصف کرد. اندیشه خوداندیش روح است که به خود در مقام روح آگاه است و به طبیعت همچون عینیت یافتگی خویش و همچون شرطی برای هستی مشخص خویش در مقام روح. او همانا مطلق شناسای خویش در مقام تمامیت است، یعنی در مقام همانستی - در - ناهمانستی: هستی بیکران است که باریک اندیشانه از مرحله های دمه های جداگانه زندگانی خویش آگاه است. روح است آزاد گشته از محدودیتهای کرانمندی، که ویژگی روح ملی است.

روح مطلق بدینسان هم نهاد یا یگانگی روح ذهنی و روح عینی در ساحتی بالاتر است. ذهنیت است و عینیت یگانه با هم. زیرا روح شناسای خویش است. اما در حالی که در سپهرهای روح ذهنی و روح عینی با روح کرانمند سروکار داریم، نخست در حالت در نبود خویش و سپس در نمایانگری خویش در نهادهای عینی همچون خانواده و دولت، در سپهر روح مطلق سروکار ما با روح بیکران است که شناسای خویش است در مقام بیکران. اما این بدان معنا نیست که روح

بیکران چیزی است رویاروی روح کرانمند یا ضد آن یا یکسره جدا از آن. بیکران در کرانمند و از راه آن می‌زید. اما در سپهر روح مطلق، بیکران از خویش بدین عنوان باریک‌اندیشانه آگاه است. پس روح مطلق، چه بسا، تکرار روح ذهنی نیست، بلکه بازگشت روح است به خویش در ساحتی والاتر، ساحتی که در آن ذهنیت و عینیت در یک عمل بیکران با هم یگانه گشته‌اند.

واما، سخن گفتن از یک عمل بیکران می‌تواند گمراه‌کننده باشد. زیرا می‌تواند به معنای شهودِ جاودانه دگرگونی ناپذیر مطلق از خویش باشد، حال آنکه از نظر هگل روح مطلق همانا زندگانی مطلق است در کارِ پرورشِ خودشناسی. [یعنی] آن فرایندی است که از راه آن مطلق خود را بدرستی همچون اندیشه خوداندیش تحقق می‌بخشد. و این کار را در سه ساحت اصلی می‌کند، یعنی هنر و دین و فلسفه.

اگر از دیدگاه دانش انسان از مطلق در آیم مقصود هگل را از این قضیه آسانتر می‌توان فهمید. نخست آنکه، مطلق را می‌توان در صورت حسی زیبایی دریافت، آنچنانکه در طبیعت نمایان می‌شود یا، رساتر از آن، در اثر هنری. بدینسان هگل نظریه شلینگ درباره معنای متافیزیکی زیبایی را می‌پذیرد. دوم آنکه، مطلق را می‌توان به صورت اندیشه تصویری یا کنایی دریافت که در زبان دین بیان می‌شود. سوم آنکه، مطلق را می‌توان به زبان ناب مفهوم دریافت، یعنی در فلسفه نظری. بدینسان، هنر و دین و فلسفه همگی با مطلق سروکار دارند. هستی بیکران الهی درونمایه یا جستارمایه این هر سه کار و کوشش معنوی است. اما مایه اگر چه یکی است صورتها دیگر است. یعنی، مطلق به شیوه‌های گوناگون در این سه کار و کوشش دریافت می‌شود. هنر و دین و فلسفه از آنجا که یک درونمایه یا جستارمایه دارند، هر سه به سپهر روح مطلق تعلق دارند. اما ناهمگونی صورت نشان دهنده آنست که هر یک مرحله جداگانه‌ای در زندگانی روح مطلق است.

بنابراین، فلسفه روح مطلق از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود: فلسفه هنر، فلسفه دین، و آنچه می‌توانیم فلسفه فلسفه بنامیم. و از آنجا که هگل دیالکتیکی پیش می‌رود تا نشان دهد که چگونه هنر راه به دین می‌گشاید یا گذار به دین را می‌طلبد، و چگونه دین گذار به فلسفه را می‌طلبد، فهم این نکته مهم است که عنصر زمان به چه معنا در این دیالکتیک راه می‌یابد و به چه معنا راه نمی‌یابد.

هگل در فلسفه هنر خویش خود را به گزارشی یکسره بر آهنجیده (انتزاعی) از گوهر آگاهی زیبایی شناسیک (استتیک) محدود نمی‌کند، بلکه پرورش تاریخی هنر را می‌پژوهد و می‌کوشد تا نشان دهد که پرورش آگاهی زیبایی شناسیک به جایی می‌رسد که گذار به آگاهی دینی را می‌طلبد. همینگونه، در فلسفه دین به این بسنده نمی‌کند که سیماهای اساسی یا دمه‌های آگاهی دینی را معین کند، بلکه تاریخ دین از دین ابتدایی تا دین مطلق، یعنی مسیحیت، را می‌پژوهد و می‌کوشد که الگوی دیالکتیکی پرورش دین را روشن کند و تا بدانجا برساند که گذار به دیدگاه فلسفه نظری را می‌طلبد. بنابراین، [دیالکتیک وی] آمیزه‌ای است از زمانمندی و بی‌زمانی. از سویی پرورش

تاریخی واقعی هنر و دین و فلسفه همه فرایندهای زمانمندند. و این نکته ای است بدیهی. برای مثال، هنر کلاسیک یونانی از نظر زمان پیش از هنر مسیحی است و دین یونانی از نظر زمان بر دین مسیحی پیشی دارد. از سوی دیگر هگل آنقدر نادان نیست که گمان کند هنر تمامی صورتهای خود را پیش از آن که دین در صحنه پدیدار شود گذرانده است و یا آنکه پیش از پدیدار شدن دین مطلق هیچ فلسفه ای در کار نبوده است. او نیز همچون کسان دیگر آگاه است که پرستشگاههای یونانی با دین یونانی قرینند، و فیلسوفان یونانی نیز [همزمان با آنها] وجود داشته اند. گذار دیالکتیکی از مفهوم هنر به مفهوم دین و از مفهوم دین به فلسفه به خودی خود بی زمان است. یعنی، در ذات خویش پیشرفتی است مفهومی و نه زمانی یا تاریخی.

این نکته را اینگونه می توان بیان کرد که هگل می توانست به يك جنبش یکسره مفهومی بسنده کند که پیشینگی [مفهومی نسبت به مفهوم دیگر] در آن منطقی است نه زمانی. اما زندگانی روح يك سیر پرورش تاریخی است که در آن صورتی از هنر جانشین صورتی دیگر می شود و مرحله ای از فرگشت آگاهی دینی جانشین مرحله ای دیگر می شود و يك دستگاه فلسفی جای دستگاه فلسفی دیگر را می گیرد. و هگل مشتاق نشان دادن الگوهای دیالکتیکی است که در تاریخ هنر، تاریخ دین، و تاریخ فلسفه رخ می نماید. ازینرو، فلسفه روح مطلق، آنچنانکه وی شرح کرده است، نمی تواند یکسره جدا از جایگزینی زمانی باشد. و بنابر این، دو وجه دارد که جدا کردن آنها از یکدیگر همیشه کار آسانی نیست. اما بهر حال، اگر گمان کنیم که مقصود وی، برای مثال، آنست که دین هنگامی آغاز شد که هنر باز ایستاد، گفته بیهوده ای را به او نسبت داده ایم. دیگر نویسندگان از زبان هگل هر چه خوش دارند بگویند، اما، به گمان من، وی به هنر و دین و فلسفه همچون کوششهای همیشگی روح بشری می نگریست، اگر چه فلسفه را چه بسا والاترین این کوششهای شمرد. اما از این گفته چنین بر نمی آید که وی گمان می کرد که بشر روزگاری به اندیشه ناب بدل شود. برای به پایان بردن این بخش جای آنست که به این نکته توجه کنیم که این گمان که هگل دولت را والاترین حقیقت و زندگانی سیاسی را والاترین کوشش انسانی می شمرد، خطاست. زیرا، چنانکه دیدیم، سپهر روح عینی راه به سپهر روح مطلق می گشاید. و اگر چه جامعه سازمان یافته نزد هگل به صورتی شرط لازم هنر و دین و فلسفه است، اما این سه کوشش والاترین فرامود در روند هگل بی گمان به دولت جایگاهی والامی بخشد، اما جایگاه فلسفه نزد وی از آن هم والاتر است.

۲. فلسفه هنر

به زبان دیالکتیک یا منطق، مطلق نخست به صورت بی واسطه در زیر پوشش، یعنی در پوشش اشیاء حسپذیر پدیدار می شود و در این مقام به صورت زیبایی دریافته می شود که «جلوه حسی ایده» است. و این جلوه حسی ایده یا پرتو افشانی مطلق از ورای پرده حس، ایده آل نامیده می شود. از يك دیدگاه، ایده در مقام زیبایی، البته، با ایده در مقام حقیقت یکی است. زیرا همان

مطلق است که از راه آگاهی حسی (استتیک) در مقام زیبایی دریافت می شود و در فلسفه در مقام حقیقت. اما صورتها و حالت‌های این دریافت [در هنر و فلسفه هر یک] به گونه دیگر است. شهود حسی (استتیک) و فلسفی یکی نیستند. ازینرو، ایده در مقام زیبایی را ایده آل می نامیم. هگل اگر چه منکر آن نیست که در طبیعت چیزی به نام زیبایی وجود دارد، اما تأکید می کند که زیبایی در هنر بسی برتر از آنست. زیرا زیبایی هنری آفریده بی میانجی روح است؛ نمایشی است که روح از خویش به خویش می دهد. و روح و فرآورده های آن برتر از طبیعت و پدیده های آنند. ازینرو، هگل توجه خود را به زیبایی در هنر محدود می کند. جای دریغ است که وی به زیبایی طبیعی در مقام نمودِ الهی کم بها می دهد. اما بر پایه ساختمان سیستمش کاری جز چشم دوختن به زیبایی هنری نمی توانست کرد. زیرا [اکنون] فلسفه طبیعت را پشت سر نهاده است و به فلسفه روح روی آورده است.

می توانیم پیرسیم معنای این گزاره چیست که می گوید زیبایی هنری جلوه ای یا نمودی از ایده است؟ آیا چیزی جز سخنی پُر بانگ اما گنگ است؟ پاسخ کمابیش ساده است. ایده یگانگی ذهنیت و عینیت است. و در اثر زیبای هنری این یگانگی در یگانگی درونمایه معنوی با تن-آوردگی^۱ (جسمانیت) بیرونی، یا مادی آن بیان یا باز نموده می شود. ماده و روح، ذهنیت و عینیت در یک هموایی یا همنهاد درهم آمیخته می شوند. «وظیفه هنر باز نمودن ایده به صورت حسپذیر به شهود بی واسطه است، نه باز نمودن آن به صورت اندیشه یا معنویت ناب. و ارزش و ارج این باز نمود در همخوانی و یگانگی دوجو درونمایه ایده آل و جسمانیت آنست، چنانکه کمال وی مانند هنر و همسازی فرآورده های آن با مفهوم اساسی آن بستگی به درجه هموایی درونی و یگانگی دارد که با آن درونمایه ایده آل و صورت حسپذیر درهم آمیخته می شوند.»

البته، مراد هگل آن نیست که هنر مند به این واقعیت هشیار است که فرآورده او نمایشی است از ماهیت مطلق. و نیز این نیست که کسی نمی تواند از زیبایی اثر هنری بهره برد مگر آنکه این هشیار را داشته باشد. هم هنر مند و هم نگرنده چه بسا احساس کنند که اثر، باصلاح، درست و کامل است، بدین معنا که افزودن چیزی بر آن یا کاستن چیزی از آن اثر هنری را ناقص یا ناهنجار می کند. هر دو چه بسا احساس کنند که درونمایه معنوی و تن آوردگی (جسمانیت) حسپذیر بکمال درهم آمیخته اند. و هر دو چه بسا احساس کنند که اثر به معنای مبهمی نمایشی است از «حقیقت». اما نتیجه این احساس آن نیست که ایندو بتوانند معنای متافیزیکی اثر هنری را، خواه نزد خود یا نزد دیگران، بیان کنند. و این نیز نشانه هیچ کمبودی در آگاهی زیبایی شناسیک (استتیک) نیست. زیرا این فلسفه است که معنای متافیزیکی هنر را آشکارا یا باریک اندیشانه درمی یابد، نه آگاهی زیبایی شناسیک. به عبارت دیگر، این دریافت از باریک اندیسی فیلسوفانه درباره هنر بر می خیزد؛ و

این چیزی است جز آفرینش هنرمندانه. يك هنرمند بزرگ چه بسا فیلسوف بسیار بدی باشد یا هرگز فیلسوف نباشد. و يك فیلسوف بزرگ هرگز نتواند تصویری زیبا بکشد یا يك سمفونی بسازد. بنابراین، در اثر کامل هنری هماهنگی کاملی میان درونمایه ایده آل و صورت یا جسمانیّت حسّی پذیر آن وجود دارد. دو عنصر در یکدیگر فرومی روند و با هم می آمیزند. اما همیشه به این ایده آل هنری دست نمی توان یافت و انواع روابط ممکن میان این دو عنصر است که انواع اساسی هنر را پدید می آورد.

نخست گونه ای از هنر هست که عنصر حسّی در آن بر درونمایه معنوی یا ایده آل چیره است. بدین معنا که این درونمایه بر رسانه بیانی چیرگی نیافته و از خلال حجابهای حس نمی تابد. به عبارت دیگر، [در چنین اثری] هنرمند بجای فرانمودن معنای خویش اشارتی بدان می کند و در آن اثر ابهام و فضایی رازناک وجود دارد. اینگونه هنر، هنر نمادین (سمبولیک) است، چنانکه در میان مصریان باستان، برای مثال، می توان یافت. «در مصر است که می توانیم سراغ کاملترین نمونه شیوه بیان نمادین را بگیریم، هم از نظر درونمایه خاص آن و هم از نظر صورت. مصر سرزمین نماد (سمبول) است و وظیفه معنوی [بیان] گزارش روح از خود را بر عهده می گیرد، بی آنکه توان به انجام رساندنش را داشته باشد.» و هگل در [تندیس] ابو الهول «نماد [بیان] نمادین» را می بیند. ابو الهول «معمای عینی» است.

هگل هنر نمادین را به مرحله هایی خردتر بخشبندی می کند و درباره فرق هنر هندی و مصری بحث می کند و درباره شعر مذهبی عبرانیان سخن می گوید. اما نمی توانیم به جزئیاتی که او پرداخته است، بپردازیم و تنها به بازگویی این نکته بسنده می کنیم که به نظر وی هنر نمادین با روزگاران نخستین زندگانی انسان دمسازتر است، یعنی روزگاری که [مردمان] جهان و نیز انسان، و طبیعت و روح را رازناک و معماوار احساس می کردند.

دوم، آنگونه هنری است که در آن درونمایه معنوی یا ایده آل با یگانگی هماهنگ در آمیخته است. و این هنر کلاسیک است. در حالی که در هنر نمادین، مطلق همچون یکتای رازناک بی صورت انگاشته می شود که در اثر هنری بجای آنکه فرانموده شود اشارتی به او می شود، در هنر کلاسیک روح با صورت مشخص همچون روح فردی خود آگاه انگاشته می شود که جسمانیّت حسّی پذیر آن همانا تن انسان است. اینگونه هنر، بنابراین، انسانگونه انگارانه^۲ است. [در این هنر] خدایان چیزی جز آدمیان عظمت یافته نیستند. و بنابراین هنر پیشرو کلاسیک هنر پیکرتراشی است که روح را همچون روح کرانمند جسمانیّت یافته نشان می دهد.

هگل همانگونه که هنر نمادین را با هندیان و مصریان قرین می کند، هنر کلاسیک را نیز با یونانیان قرین می کند. در هنر پیکرتراشی بزرگ یونانیان است که جفت شدن کامل روح و ماده را

می بینیم. [در این هنر است که] درونمایه معنوی از خلال حجابهای حس می تابد. این درونمایه معنوی تنها به زبان اشارات صورت نمادین نیست که فرانموده می شود. زیرا تن آدمی، آنچنانکه به دست پراکسیستلس^۳ نموده شده است، جلوه روشنی است از روح.

با اینهمه، «هنر کلاسیک و دین زیبایی پرست آن ژرفنهای روح را تمام سیراب نمی کند.»^۴ آنگاه به نوع سوم از هنر می رسیم، یعنی هنر رومانتیک، که در آن روح، که در مقام بیکران احساس می شود، گرایش بدان دارد که از تن آوردگی حسی خویش سرریز کند و حجابهای حس را کنار زند. در هنر کلاسیک در آمیختگی کاملی از درونمایه ایده آل و صورت حسی هست، اما روح در آن روح جزئی کرانمند نیست که بایک تن جزئی یکی شده باشد، بلکه [روح] بیکرانه الهی است. و در هنر رومانتیک، که از همه جهت هنر مسیحیت است، [بدرستی] احساس می شود که هیچ تن آوردگی حسی گنجایی درونمایه معنوی را ندارد. بخلاف هنر نمادین، که در آن اشارتی به درونمایه معنوی هست بی آنکه فرانمود آن باشد— زیرا که روح هنوز در مقام روح دریافت نشده و رازی است یا معمایی یا مسئله ای— در هنر رومانتیک روح آنگونه که هست دریافت شده، یعنی زندگانی روحانی بیکران در مقام خدا، و بنابراین در هیچ تن آوردگی حسی کرانمند نمی گنجد. به نظر هگل، سروکار هنر رومانتیک با زندگانی روح است که جنبش است و عمل و ستیزه. روح، گویی، می باید بمیرد تا زنده بماند. یعنی، می باید به سوی چیزی فرارود که او نیست تا آنکه دوباره برخیزد و به خویشتن خویش بازگردد، و این حقیقتی است که در مسیحیت فرانموده شده است، یعنی درد کترین قربانی کردن خویش و رستاخیز، که بالاتر از همه در زندگانی و مرگ و رستاخیز مسیح نمودار شده است. بنابراین، هنرهای نوعی رومانتیک آنهاست که بهتر از همه با فرانمود جنبش و عمل و ستیز سازگار باشند و این هنرها عبارتند از نقاشی و موسیقی و شعر. معماری کمتر از همه با فرانمود زندگانی درونی روح سازگار است و صورت نوعی هنر نمادین را دارد. پیکرتراشی، که صورت نوعی هنر کلاسیک است، بیش از معماری با این مقصود دمساز است، اما توجه آن بیشتر به وجه بیرونی، به بدن، است و فرانمود آن از جنبش و زندگی بسیار محدود است. اما رسانه شعر و آوازها هستند، یعنی انگاره های (ایماژهای) حسی که در زبان فرانموده می شوند؛ و این برای فرانمود زندگانی روح از همه درخورتر است.

اما قرین بودن هنرهای خاص با انواع کلی معینی از هنر را نمی باید انحصاری دانست. برای مثال، معماری بویژه با هنر نمادین قرین است، زیرا در عین حال که توانایی فرانمود را از خود دارد، برای فرانمود زندگانی روح از همه کمتر درخور است. اما این گفته بدان معنا نیست که صورتی از معماری که ویژه هنر کلاسیک و رومانتیک باشد، وجود ندارد. بدینسان، پرستشگاه یونانی، آن

خانه کاملی که برای خدایان انسانگونه ساخته شده است، نمونه‌نمایی از معماری کلاسیک است، حال آنکه سبک گوتیک، که نمونه معماری رومانتیک است، فرمانماینده این احساس است که وجود الاهی از سپهر حد و ماده برمی‌گذرد. در مقایسه با پرستشگاه یونانی می‌توانیم دید که «خصلت رومانتیک کلیساهای مسیحی در آن شیوه‌ای است که این کلیساهای از خاک سر برمی‌آورند و به افلاک گردن می‌کشند.»

همینگونه پیکر تراشی محدود به هنر کلاسیک نیست، اگرچه وجود این صورت از هنر ویژگی هنر کلاسیک است. نقاشی و موسیقی و شعر نیز محدود به هنر رومانتیک نیست. اما نمی‌توانیم بحث دور و دراز هگل را درباره هر یک از هنرهای زیبا بیش ازین دنبال کنیم.

و اما، اگر هنر را تنها در ذات خود در نظر بگیریم، می‌باید بگوییم که والاترین نوع هنر آنست که درونمایه معنوی و تن آوردگی حسی در آن به کمال هم‌نواپی رسیده باشد. و این هنر کلاسیک است که پیکر تراشی صورت ویژه پیش‌تاز آنست. اما اگر آگاهی زیبایی‌شناسیک (استتیک) را مرحله‌ای از خود-نمایانگری خدا بدانیم یا ساحتی از پرورش دانش انسان از خدا، می‌باید بگوییم که هنر رومانتیک والاترین نوع هنر است. زیرا، چنانکه دیدیم، در هنر رومانتیک است که روح بیکران بدن می‌گراید که حجابهای حس را از خود فرافکند، و این واقعیتی است که در شعر از همه نمایانتر می‌شود. البته، تازمانی که در قلمر و هنر هستیم و بس، حجابهای حس هرگز یکسره کنار زده نمی‌شوند. اما هنر رومانتیک گذرگاهی است از آگاهی زیبایی‌شناسیک به آگاهی دینی. یعنی، هنگامی که ذهن درمی‌یابد که هیچ تن آوردگی مادی برای فرمانمود روح رسا نیست و از قلمر و هنر به قلمر و دین پای می‌گذارد.^۵ هنر نمی‌تواند آنچنان وسیله‌ای باشد که روح را در کار ادراک سرشت خویش سیراب کند.

۳. فلسفه دین

اگر مطلق همانا روح است و عقل و اندیشه خوداندیش، تنها اندیشه است که آن را چنانکه باید تواند دریافت. و ما چه بسا در انتظار آن باشیم که هگل یکر است از هنر به فلسفه فرارود، حال آنکه وی در واقع از راه یک حالت میانی ادراک مطلق، یعنی دین به سوی فلسفه فرامی‌رود. «آن قلمروی از زندگانی آگاهانه که در سیر فرازنده (صعودی) از همه به هنر نزدیکتر است، دین است.» البته، مقصود هگل تنها آن نیست که یک سه پایه [ی دیالکتیکی] را کامل کند، آنچنانکه قلمر و روح مطلق با الگوی کلی سیستم وی دمساز شود. و نه تنها از این بابت نیاز به فلسفه دین می‌بیند که دین در تاریخ بشر اهمیت دارد و سر و کار آن نیز بی‌گمان با وجود الاهی است. نهادن دین در میان هنر و

۵. باز هم باید گفت که این گذاردیالکتیکی است نه زمانی. هندیان و مصریان هم، البته، هم دین خود را داشتند و هم شکلهای هنری خود را.

فلسفه بالاتر از همه از آن جهت است که هگل باور دارد که آگاهی دینی مظهر يك راه میانین برای ادراك مطلق است. دین بطور کلی یا در اساس دربردارنده خود-نمایانگری مطلق به صورت اندیشه کنایی یا تصویری یا تصور^۶ است. از سویی آگاهی دینی با آگاهی زیبایی شناسیک این فرق را دارد که آگاهی دینی به مطلق می/اندیشد. از سوی دیگر، اندیشه ای که ویژگی دین است اندیشه مفهومی ناب نیست، آنچنانکه در فلسفه می بینیم، بلکه اندیشه ای است فروپوشیده در خیال؛ می توان گفت که حاصل جفت شدن خیال و اندیشه است. تصور يك مفهوم است، اما نه آن مفهوم ناب که نزد فیلسوف می بینیم؛ بلکه مفهومی است تصویری یا خیالی.

برای مثال، این حقیقت که ایده منطقی یا لوگوس در طبیعت عینیت می یابد، در آگاهی دینی (دست کم در دین یهود و مسیحیت و اسلام) به صورت این مفهوم تصویری یا خیالی ادراك می شود که خدای متعال جهان را آزادانه آفریده است. و نیز، این حقیقت که روح کرانمند بنا به ذات خود دمی است در زندگانی روح بیکران، در آگاهی مسیحی به صورت دکترین تن یافتن^۷ و اتحاد انسان با خدا از راه مسیح دریافت می شود. درونمایه این حقایق نزد هگل یکی است، اما حالت های ادراك و بیان در دین و فلسفه یکی نیست. برای مثال، ایده خدا در آگاهی مسیحی و مفهوم مطلق نزد هگل از يك درونمایه اند و به يك حقیقت اشارت دارند یا مرادشان يك حقیقت است. اما این حقیقت از راه های گوناگون ادراك و بیان شده است.

در باب [ایمان به] وجود خدا احساس آشکاری در هگل هست که [در نتیجه] اوی هیچ نیازی به اثبات وجود خدا افزون بر آنچه سیستم وی گواهی می دهد، نمی بیند. زیرا خدا وجود است و ماهیت وجود در منطق یا علم مابعدالطبیعه انتزاعی با برهان بیان شده است. در عین حال هگل به دلایل سنتی اثبات وجود خدا توجه بسیار کرده است. و اشاره می کند که این دلایل امروزه بی اعتبار شده اند. و نه تنها از دیدگاه فلسفی یکسره کهنه بشمار می روند بلکه از دیدگاه دینی نیز بی دینانه و در عمل زندیقانه بشمار می آیند. زیرا [آوردن این دلایل] گرایشی نیر و مند به آنست که ایمان نامعقول و احساس باطنی دینی را ریشه کن کنند و به ایمان بنیادی عقلانی بخشند. بر استی، کار اثبات [خدا] چنان از رونق افتاده است که «از این دلایل گهگاه به زور همچون داده های تاریخی یادی می شود؛ و حتی یزدانشناسان (متألهان) نیز که ادعا می کنند دانشی علمی از حقایق دینی دارند گاهی از آنها بی خبرند.» با اینهمه این دلایل سزاوار اینهمه سرزنش نیستند، زیرا از «دل نیاز برای سیراب کردن اندیشه و عقل» برآمده اند و نماینده برکشیدن ذهن انسانی به مقام خدایی و پدیدار کردن جنبش بی میانجی ایمانند.

هگل در بحث از برهان کیهان شناسیک^۸، خاطر نشان می کند که کمبود اساسی آن در صورت سنتی خود آنست که این برهان [وجود] کرانمند را چیزی موجود به اعتبار خود آن می گیرد و آن نگاه

می‌کوشد که به سوی [وجود] بیکران همچون چیزی ناهمگون با [وجود] کرانمند فرارود. اما این کمبود تنها هنگامی جبران می‌شود که بفهمیم «وجود را نه تنها در مقام [وجود] کرانمند که در مقام [وجود] بیکران نیز تعریف باید کرد.» به عبارت دیگر، می‌باید نشان دهیم که «کرانمند به خودی خود وجود ندارد، بلکه هستی بیکران را نیز در بر دارد.»^۹ و البته، بعکس، می‌باید نشان داده شود که وجود بیکران خود را در [وجود] کرانمند و از راه آنست که می‌گشاید. مخالفت با فرارفتن از کرانمند به بیکران یا از بیکران به کرانمند تنها کار آن فلسفه راستین وجود است که نشان می‌دهد در میان کرانمند و بیکران آن شکافی که گمان می‌کنند، وجود ندارد. بدینسان سنجشگری^{۱۰} کانت از این برهانه‌ها بی‌پایه می‌شود.

اینها همه برای آنست که، همچنانکه پیش ازین اشاره کردیم، گفته شود که برهان راستین برای وجود خدا همانا سیستم هگلی است و پروراندن این سیستم البته وظیفه فلسفه است. پس فلسفه دین به معنای دقیق کلمه بیشتر با آگاهی (وجدان) دینی و حالت یا حالت‌های ادراک آن از خدا سروکار دارد تا اثبات وجود خدا.

اگر به صورت تجربی نگاه کنیم، آگاهی دینی را دارای سه دم یا مرحله می‌بینیم: یکم، چنانکه از طرح دیالکتیکی هگل برمی‌آید و از آن انتظار می‌توان داشت، دم کلیت است که در آن خدا در مقام کلی یکپارچه و [وجود] بیکران و تنها حقیقت انگاشته می‌شود. دم دوم جزئیت است که در آن هنگام تصور خدا، من میان خود و او فرق می‌نهم، یعنی میان کرانمند و بیکران. او عینی (ابژه‌ای) می‌شود فراروی من. آگاهی من از خدا در مقام چیزی «بیرون» از من یا فراروی من، آگاهی من از خویش در مقام موجودی جدا مانده از او یا بیگانه گشته با او، یعنی در مقام موجودی گناهکار را در بر دارد. سرانجام، دم سوم دم فردانیت^{۱۱} است، یعنی دم بازگشت جزئیت به کلیت و کرانمند به بیکران. اینجاست که جدا ماندگی و بیگانه گشتگی از میان برمی‌خیزد. این یگانگی نزد آگاهی دینی با نیایش و سپردن راه رستگاری به دست می‌آید، یعنی با آن وسایل گوناگونی که انسان از راه آنها خود را در حالت رسیدن به آستانه یگانگی با خدا تصور می‌کند.

بدینسان ذهن از اندیشه برآهنجیده (انتزاعی) محض در باب خدا به آگاهی از خویش و خدا جدا از یکدیگر و سپس به آگاهی از خویش در مقام یگانگی با خدا می‌رسد. می‌توان یادآور شد که این سه دم یا مرحله با سه دم ایده همخوان است.

البته، دین به سادگی همان دین برآهنجیده (انتزاعی) نیست، بلکه شکل دینهای معین به خود می‌گیرد. هگل در درس - گفتارهای خود درباره فلسفه دین جریان پرورش آگاهی دینی را از خلال انواع گوناگون دین دنبال می‌کند. دلیستگی وی در اصل به نشان دادن یک سلسله منطقی یا مفهومی است؛ اما این سلسله را از راه باریک اندیشی درباره دینهای تاریخی بشر دنبال می‌کند و می‌پروراند

که بدیهی است به وسایلی جز استنتاج غیر تجربی نیاز دارد. سر و کار هگل با نشان دادن آن الگوی دیالکتیکی است که در داده های تجربی یا تاریخی مجسم می شود.

هگل نخستین مرحله از دین معین را دین طبیعی^{۱۱} می نامد. این عبارت در مورد هر دینی به کار می رود که خدا را چیزی فرودستتر از روح می انگارد و به سه مرحله بخشبندی می شود. یکم، دین بی میانجی یا جادو. دوم، دین جوهر اندیش^{۱۲} که هگل در زیر این عنوان دینهای چینی، هندو، و بودایی را می گنجاند. سوم، دینهای ایرانی، سوریایی، و مصری که در آنها چیزی از پرتو ایده روحانیت^{۱۳} می توان یافت. بدینسان، در حالی که در دین هندو بر همین یکتای بی جزء یکسره بر آننجیده است، در دین زرتشتی ایرانی خدا را در مقام نیکی انگاشته اند.

می توانیم گفت که دین طبیعی نخستین مرحله از آن آگاهی دینی است که هم اکنون شرح دادیم. در دین طبیعی نوعی، یعنی در دین جوهر اندیش، خدا کلیت بی جزء انگاشته می شود و این دینی است وحدت وجودی، بدین معنا که وجود کرانمند را فر و بلعیده در وجود الاهی می داند یا تنها عارض بر آن. در عین حال، اگر چه در دین هندو بر همین را چنان می انگارند که با نخستین دم از آگاهی دینی همخوان است، این بدان معنا نیست که در آن از دهمای دیگر خبری نیست.

دومین مرحله اصلی از دین دین فردانیت روحانی است که در آن خدا در مقام روح انگاشته می شود، اما به صورت شخص یا اشخاص فردی. دینهای سه گانه ای که ناگزیر در این طبقه قرار می گیرند، عبارتند از دینهای یهودی، یونانی، و رومی، که به ترتیب آنها را دین متعال انگار، دین زیبایی پرستی، و دین فایده جویی عنوان می دهد. بدینسان [در دین فایده جوی رومی] پرستشگاه یوپیتِر (ژوپیتِر) پاسبانی از سلامت و فرمانروایی روم را به عهده دارد.^{۱۴}

این سه گونه دین بادم دوم از آگاهی دینی همخوان است. در آنها وجود الاهی فراروی انسان یا جدا از وی انگاشته می شود. برای مثال، در دین یهود خدا بر فراز جهان و انسان در مقامی متعال انگاشته می شود. در عین حال دهمای دیگر آگاهی دینی نیز در آن نمودار است و بدینسان در دین یهودی اندیشه آشتی با خدا از راه قربانی کردن و گردن نهادن به شریعت الاهی پدید می آید. سومین مرحله اصلی از دین معین، دین مطلق است، یعنی مسیحیت. در مسیحیت خدا همان چیزی انگاشته می شود که در حقیقت هست، یعنی روح بیکران که نه تنها برین^{۱۵} است بلکه

11. Naturreligion 12. religion of substance 13. spirituality

۱۴. البته، عضو سوم این سه پایه، یعنی دین فایده جویی، از یک نظر مایه تباهی دین است، زیرا در عمل خدا را به ابزار فرومی کاهد. در عین حال برگزشتن به سوی شکل عالیتزی از دین را می طلبد. برای مثال، اینکه روم اجازه می داد که هر گونه خدایی در ایزدستان (pantheon) او جای گیرد، ایزدان پرستی (polytheism) را بی معنا می کند و نیاز به یکتا پرستی را پیش می آورد.

15. transcendent

اندرباش^{۱۶} نیز هست. و انسان با شرکت در زندگانی الهی از راه رحمتی که از مسیح، یا انسان-خدا، به وی می‌رسد، با خدایگانه انگاشته می‌شود. پس دین مسیحی بالاتر از همه با دم سوم از آگاهی دینی همخوان است که همنهادی است یا وحدتی از دودم نخستین. [در مسیحیت] خدا را نه یگانگی یکپارچه که «سه گانگی اشخاص» [یا سه شخص]، در مقام زندگانی روحانی بیکران می‌انگارند. و بیکران و کرانمند را نه رویاروی یکدیگر که یگانه می‌انگارند بی آنکه آنها را درهم آمیزند. چنانکه پولس قدیس می‌گوید، ما در او می‌زییم و در او می‌جنبیم و هستی داریم. معنای اینکه مسیحیت دین مطلق است آنست که مسیحیت حقیقت مطلق است. هگل به مخالفت با واعظان و یزدانشناسانی بر می‌خیزد که بسادگی از کنار دُگم‌های مسیحیت می‌گذرند یا برای سازگار کردن آنها با دید روزگاری که با اصطلاح به روشنفکری رسیده است، دست‌وپای آنها را می‌شکنند. ولی می‌باید بیفزاییم که مسیحیت بیانگر حقیقت مطلق است اما در قالب تصویری^{۱۷}. بنابراین، هنوز نیاز به فرارفتن به سوی فلسفه هست، چرا که فلسفه به درونه دین در قالب مفهومی ناب می‌اندیشد. به گمان هگل، چنین کوششی پیگیری کار پشاهنگانی چون سنت آنسلم^{۱۸} است که آگاهانه آغاز بدان کرد که با دلایل ضروری درونه ایمان را بفهمد و توجیه کند.

۴. رابطه میان دین و فلسفه

چنانکه دیدیم، گذار از دین به فلسفه به هیچ روی گذاری از يك جستار مایه به جستار مایه دیگر نیست. جستار مایه در هر دوی آنها یکی است، [یعنی] «حقیقت جاودانی در عینیت خویش، یعنی خدا و نه هیچ چیزی جز خدا و ظهور خدا». بنابراین، بدین معنا «دین و فلسفه به يك جامی رسند.» «فلسفه تنها زمانی خود را بسط می‌دهد که دین را بسط دهد؛ و با بسط دادن خویش است که دین را بسط می‌دهد.»

فرق میان آندودر شیوه‌های گوناگون تصور خدا است «در آن شیوه‌های خاصی که هر يك خود را به خدا مشغول می‌دارند.» برای مثال، گذشتن از اندیشه تصویری و رسیدن به اندیشه ناب شامل نشان دادن سلسله [ضرورت] منطقی به جای صورت احتمال است. بدینسان، مفهوم یزدانشناسیک (تولوژیک) آفرینش الهی به عنوان يك رخداد احتمالی — به معنای آنکه می‌توانست هم رخ دهد و هم ندهد — در فلسفه به این دکتربین بدل می‌شود که لوگوس خود را بضرورت در طبیعت عینیت می‌بخشد، اما نه به این معنا که مطلق محکوم به این کار است، بلکه بدین معنا که همینست که هست. به عبارت دیگر، فلسفه نظری عنصر خیالی یا تصویری را که ویژگی اندیشه دینی است از آن بازمی‌ستاند و حقیقت را، یعنی همان حقیقت را، به صورت مفهومی ناب بیان می‌کند.

و اما، این بدان معنا نیست که فلسفه با دین میانه‌ای ندارد. به نظر هگل، این تصور که دین و فلسفه سازش ناپذیرند و یا اینکه فلسفه دشمن دین است یا برای آن خطرناک است، ریشه در بدفهمی ماهیت این دو دارد. [فلسفه و دین] هر دو با خدا سروکار دارند و هر دو دینند. «وجه مشترکشان اینست که هر دو دینند. آنچه آندورا از هم جدای می‌کند تنها در نوع و طرز آزدین است که در هر یک می‌یابیم.» در واقع، همین فرق شیوهٔ درک و بیان حقیقت در این دو است که مایهٔ این اندیشه می‌شود که فلسفه دشمن دین است. اما فلسفه در صورتی دشمن دین می‌بود که دین می‌خواست دروغ را به جای حقیقت بنشانند. اما چنین نیست، بلکه حقیقتشان یکی است اگرچه آگاهی دینی شکلی از بیان را می‌طلبد که می‌باید فرق آن را با شکل بیان فلسفه بازشناخت. می‌توان چنین برداشتی نیز داشت که هگل واژهٔ «دین» را به معنایی گنگ به کار می‌برد. زیرا دین، به معنایی که او به کار می‌برد، نه تنها تجربهٔ دینی و ایمان و پرستش، که علم یزدانشناسی (تئولوژی) را نیز در بر می‌گیرد. و اگر بتوان زمینهٔ معقولی نیز برای این سخن فراهم کرد که فلسفه با، با اصطلاح، تجربهٔ دینی یا حتا ایمان ناب دشمنی ندارد، باز اگر دین را همان یزدانشناسی (علم‌الاهیات) یا شامل آن بگیریم، فلسفه ناگزیر می‌باید با دین دشمن باشد، زیرا فلسفه مدعی است که حقیقت با اصطلاح عریان را بیان می‌کند، همان حقیقت عریانی را که در دکترین‌های یزدانشناسان [بیان شده است و یزدانشناسان باور دارند که از راه آنها بهترین بیان ممکن از حقیقت را به زبان انسانی به دست داده‌اند.

هگل در باب نکتهٔ اول بر آنست که «دانش یکی از رکنهای اساسی دین مسیح است.» مسیحیت می‌کوشد تا ایمان خود را بفهمد و فلسفه نظری دنبالهٔ همین کوشش است. فرق در این واقعیت است که فلسفه صورت اندیشهٔ ناب را به جای اندیشهٔ تصویری یا کنایی می‌نشانند. اما این بدان معنا نیست که فلسفه نظری جای مسیحیت را می‌گیرد بدین معنا که این یک را به سود آن یک دور می‌ریزند. مسیحیت دین مطلق است و ایده باوری مطلق همانا فلسفه مطلق است. هر دو حقیقت دارند و حقیقت هر دو یکی است. صورتهای دریافت و بیان چه بسا یکی نباشد، اما چنین نیست که ایده باوری مطلق جای مسیحیت را می‌گیرد. زیرا انسان تنها اندیشهٔ ناب نیست؛ و اگر فیلسوف هم باشد باز تنها فیلسوف نیست. و نزد آگاهی دینی یزدانشناسی مسیحی بیان کامل حقیقت است. به این دلیل است که واعظان — که مخاطبشان وجدان دینی است — بیهوده دردگم‌های مسیحی دست می‌برند. زیرا مسیحیت دین نازل شده است، یعنی خود — نمایانگری کامل خداست نزد آگاهی دینی.

مراد این نیست که بگوئیم نگرهٔ هگل با دیدگاه مسیحیت سنتی همساز است. زیرا یقین داریم که چنین نیست. من با مک تاگارت، که خود ایمانی به مسیحیت نداشت، همراهیم که می‌گوید مکتب هگل در مقام یار و یاور مسیحیت «دشمنی است نقاب زده که کمتر از همه پیدا است اما از همه خطرناکتر است. دکترین‌هایی که از بیرون رد نشده‌اند [به دست او] از درون آنچنان مسخ شده‌اند

که گویی در آستانهٔ وارفتند...» بدینسان است که هگل برای دکترین‌هایی چون تثلیث، هبوط، و تجسد برهان فلسفی می‌آورد. اما چون از بیان آنها به زبان اندیشهٔ ناب فارغ می‌شود، می‌بینیم که آنها البته هیچ ربطی به دکترین‌هایی ندارند که کلیسا آنها را بیان درستی از حقیقت به زبان انسانی می‌داند. به عبارت دیگر، هگل فلسفهٔ نظری را داور نهایی برای معنای باطنی وحی مسیحی قرار می‌دهد و ایدهٔ باوری مطلق را باطن مسیحیت می‌شناساند و مسیحیت را ظاهر فلسفهٔ هگل؛ و آن رازی که یزدانشناسی (تولوژی) از آن دم می‌زد زیر مهمیز روشنگری فلسفی درمی‌آید که سرانجامی جز مسخ شدن ندارد.

در عین حال، دست کم به عقیدهٔ من، دلیل استواری در دست نداریم تا هگل را دروغزن بشماریم. من گمان نمی‌کنم که هگل هنگامی که حالت قهرمانِ درست-ایمانی^{۱۹} به خود می‌گرفت، مقصودی جز آن می‌داشت. چنانکه در فصل پیشگفتار گفتیم، به نظر بندتو کروجه^{۲۰} هیچ دلیلی وجود ندارد که صورتی پستتر از اندیشه، یعنی دین، را همتر از علم و هنر و فلسفه بدانیم. اگر فلسفه است که بر استی معنای باطنی دین را بدان می‌بخشد، پس دین می‌باید جای خود را به فلسفه بسپارد. یعنی، هر دو نمی‌توانند در يك ذهن همزیست باشند. آدمی یا با مقولات دین می‌اندیشد یا با مقولات فلسفه. اما با هر دو نمی‌تواند اندیشید. برداشت کروجه اگر چه از نکته‌ای خالی نیست، با این همه، نمی‌توان آن را ناگزیر نمایندهٔ عقیدهٔ واقعی، اما نهفته، هگل دانست. زیرا کروجه، که يك کاتولیک اهل ایمان بود با این اندیشه خوگر بود که مرجع دینی داور نهایی حقیقت دین و بیان آنست. و بخوبی آشکار است که نظریهٔ هگل با این اندیشه ناسازگار است. اما هگل پیر و مذهب لوتر بود. و اگر چه برتری فلسفهٔ نظری نسبت به دین به هیچ روی در اندیشهٔ لوتری نمی‌گنجد، بر ای او نسبت به کروجه بسیار آسانتر بود که نظریهٔ خویش دربارهٔ رابطهٔ فلسفهٔ مطلق با دین مطلق را صمیمانه از دیدگاه مسیحیت پذیرفتنی بداند. وی بی‌گمان کار خود را دنبالهٔ کار یزدانشناسانی می‌دانست که در گزارش خویش از دُگم‌های مسیحی می‌کوشیدند تا از صورتهای خیالی خامی که مردم بی‌بهره از دانش یزدانشناسی به این دُگم‌ها می‌دادند، بیرهیزند.

۵. فلسفهٔ هگل در باب تاریخ فلسفه

اما همانگونه که دین مطلق تنها نمود آگاهی دینی نیست، فلسفهٔ مطلق نیز تنها نمود عقل نظری نیست. همانگونه که هنر و دین تاریخی دارند، فلسفه نیز تاریخی دارد. و این تاریخ يك فرایند دیالکتیکی است. از يك دیدگاه این [تاریخ] فرایندی است که با آن اندیشهٔ بیکران به خوداندیشی آشکار می‌رسد و از يك مفهوم نارسا از خویش به مفهوم دیگری در جنبش است و آنگاه آندورا در يك یگانگی والاتر باهم یگانه می‌کند. از يك دیدگاه دیگر این فرایندی است که از راه آن ذهن

بشری با جنبشی دیالکتیکی به سوی مفهومی رسا از حقیقت غایی، یعنی از مطلق، می‌رود. اما این دو دیدگاه نماینده جنبه‌های گوناگون يك فرایندند. زیرا روح، یا اندیشه خوداندیش از راه باریك اندیشی ذهن بشری در ساحت دانش مطلق است که آشکارا می‌شود.

معنای این گفته، البته، آنست که مفهومهای یکسویه و نارسا از حقیقت که در مرحله‌های گوناگون تاریخ فلسفه پدیدار می‌شوند در مرحله‌های عالتر که به دنبال می‌آیند در کشیده و نگاه داشته می‌شوند. «وایسین فلسفه بر ایند همه فلسفه‌های پیشین است؛ هیچ چیزی [درین میانه] گم نمی‌شود، [بلکه] همه اصول نگاه داشته می‌شوند.» «بر ایند کلی تاریخ فلسفه همینست. نخست آنکه، در سراسر روزگار جز يك فلسفه در کار نبوده است که فرقه‌های آن در هر روزگار نماینده جنبه‌های جبری يك اصلند. دوم آنکه، از پی هم آمدن سیستمهای فلسفی از سر بخت نیست بلکه نماینده سلسله جبری مرحله‌ها در جریان پرورش این علم است. سوم آنکه، فلسفه نهایی هر دوره بر ایند این جریان پرورش است و عبارت است از حقیقت در والاترین صورت خویش که خود آگاهی روح [در آن مرحله] زمینه آن را فراهم می‌کند. بنابراین، فلسفه نهایی در بر دارنده فلسفه‌های پیش از خویش است و تمامی مرحله‌های آنها را در بر دارد؛ و فرآورده و بر ایند تمامی فلسفه‌هایی است که پیش از آن بوده‌اند.»

و اما، اگر تاریخ فلسفه جریان پرورش خویش شناسی الهی، یعنی جریان خود آگاهی مطلق، است، پس مرحله‌های پیاپی در این تاریخ گرایش به انطباق با مرحله‌ها یا دم‌های صورت عقلی یا ایده منطقی دارند. بدینسان، می‌بینیم که هگل پارمنیدس را نخستین فیلسوف اصیل می‌داند، یعنی مردی که مطلق در مقام وجود را دریافت، حال آنکه هراکلیتوس مطلق را شَوند (شدن) می‌انگارد. اگر این گفته را بیانگر سلسله زمانی [اندیشه‌ها] بدانیم جای خرده گیری بر آن هست. اما این [نمونه] نشان دهنده روند کلی [اندیشه] هگل است. هگل نیز، به مانند ارسطو پیش از خویش، کار پیشینیان خویش را روشن کردن جنبه‌هایی از حقیقت می‌بیند که در سیستم وی نگاهداری و بر کشیده شده و به یاری جنبه‌های تکمیل کننده یکپارچه شده‌اند. نیازی به گفتن ندارد که شناخت روشن و رسای مقوله روح برای ایده باوری آلمانی کنار نهاده شده بوده است؛ و فلسفه‌های فیشته و شلینگ دم‌هایی از جریان پرورش ایده باوری مطلق انگاشته می‌شوند.

بدینسان، فلسفه تاریخ هگل بخشی است جدایی ناپذیر از سیستم او. و این فلسفه را نباید گزارشی از آنچه فیلسوفان باور داشته‌اند، شمرد، یعنی گزارشی از عواملی که در اندیشه آنان اثر نهاده و آنان را به سوی همان اندیشه‌هایی کشانده است که اندیشیده‌اند، یعنی اندیشه‌هایی که سبب نفوذ آنان در جانشینان خود و چه بسا در تمامی جامعه شده است؛ بلکه آن را می‌باید کوششی پیگیر دانست. برای نشان دادن يك پیشرفت ضروری دیالکتیکی، یعنی پیشرفت يك جریان پرورش غایتمند، در داده‌های تاریخ فلسفه. و این طرح البته در پر تو يك فلسفه کلی دنبال می‌شود. و این کار، کار فیلسوفی است که از دیدگاه مسلط يك سیستم به گذشته می‌نگرد، سیستمی

که به گمان وی والاترین بیان از حقیقت است و اوج فرایندی از اندیشه است، که، به رغم [دخالت] همه عوامل احتمالی، در خطوط اصلی خود جنبشی است ضروری از اندیشه برای خوداندیشی بدینسان، تاریخ فلسفه هگل فلسفه تاریخ فلسفه است. اگر کسی در مقام اعتراض بگوید که گزینش عوامل اساسی در هر سیستمی وابسته به پیش‌انگاره‌ها یا اصول آن سیستم است، پاسخ هگل، البته، آنست که هر تاریخ فلسفه‌ای که برستی درخور این نام باشد نه تنها ناگزیر شامل تفسیر [داده‌های تاریخی] که همچنین شامل کردن چیزهای اساسی از چیزهای غیر اساسی در پرتو باور به اهمیت یا بی‌اهمیتی آنها از دیدگاه فلسفی است. اما این پاسخ اگر چه خردپذیر است، اما در متن چه بسا قانع‌کننده نباشد. زیرا وی همانگونه که به فلسفه تاریخ با این دید نزدیک می‌شود که تاریخ بشر فرایند عقلانی غایت‌مندی است، به تاریخ فلسفه نیز با این باور روی می‌آورد که این تاریخ «پرستشگاه عقل خودآگاه» است و تعیین یافتن ایده است با روند دیالکتیکی پیوسته و پیشرو، «پیشرفتی است منطقی بنا به یک ضرورت درونی»، یعنی یگانه فلسفه حقیقی است که خود را در زمان می‌پروراند، و فرایند پویای اندیشه خوداندیش است.

آیا از این برداشت از تاریخ فلسفه چنین برمی‌آید که فلسفه هگل نزدی سیستم‌نهایی است؟ یعنی سیستمی است که به همه سیستمها پایان می‌دهد؟ گهگاه او را چنین جلوه داده‌اند که همینگونه می‌اندیشد. اما به نظر من این تصویر کاریکاتوری است که از وی ساخته‌اند. وی البته ایده باوری آلمانی بطور کلی و سیستم خویشتن را بویژه، والاترین مرتبه‌ای می‌داند که فلسفه در پرورش تاریخی خویش بدان رسیده است. و بر اساس برداشتی که از تاریخ فلسفه دارد کاری جز این نمی‌توانست کرد. و اشاراتی نیز دارد که دستمایه کار کسانی می‌شود که خوش دارند این اندیشه بی‌بنیاد را به وی نسبت دهند که با مکتب هگل فلسفه پایان می‌یابد. «دوران تازه‌ای در جهان آغاز شده است. به نظر می‌رسد که جان جهان اکنون توانسته باشد خود را از هرگونه زندگانی عینی بیگانه رها کند و سرانجام خود را در مقام روح مطلق دریافته باشد.... کشاکش میان خودآگاهی کرانمند و خودآگاهی مطلق، که به نظر خودآگاهی کرانمند در بیرون او قرار داشت، اکنون پایان می‌گیرد. خودآگاهی کرانمند دیگر کرانمند نیست و خودآگاهی مطلق نیز از سوی دیگر ازین راه آن واقعیتی را فراچنگ آورده است که پیش ازین نداشت.» اگر چه از این پاره بروشنی چنین برمی‌آید که ایده باوری مطلق اوج تمامی فلسفه پیشین است، هگل دنباله سخن را درباره «تمامی تاریخ جهان بطور کلی و تاریخ فلسفه بویژه، تا این روزگار» می‌گیرد. و کسی که بی‌کم و کاست گفته است که «فلسفه همان روزگار خویش است که به زبان اندیشه بازگو می‌شود» و گمان اینکه فلسفه‌ای بتواند از روزگار خویش برگردد همان اندازه احمقانه است که گمان اینکه کسی بتواند از فراز سر روزگار خویش بجهد، آیا چنین کسی می‌تواند بجد چنین اندیشیده باشد که فلسفه با اوپایان یافته است؟ البته، بنابه اصول هگل، فلسفه بعدی می‌باید ایده باوری مطلق را درخویش بگنجانند. اگر که سیستم وی خود را دمی یکسویه در یک هم نهاد عالتر نشان دهد. اما

چنین گفته‌ای بدین معنا نیست که هیچ فلسفه دیگری در میان نمی‌تواند بود یا نمی‌باید بود. واما، این نکته در میان است که اگر مسیحیت دین مطلق است، فلسفه هگل، در مقام باطن مسیحیت، می‌باید فلسفه مطلق باشد. و اگر «مطلق» را در این متن به معنای حقیقت در بالاترین صورتی که تاکنون به خود گرفته است، بینگاریم، نه به معنای بیان نهایی یا پایانی حقیقت، نه مسیحیت دین نهایی تواند بود نه فلسفه هگل فلسفه نهایی. بر مبنای اصول هگل، مسیحیت و ایده باوری مطلق پشتیبان یکدیگرند. و اگر بگوییم که از مسیحیت نمی‌توان گذشت، حال آنکه از فلسفه هگل می‌توان گذشت، نتوانسته‌ایم گزارش هگل را درباره رابطه میان آندو بپذیریم.

۶. نفوذ هگل و شکاف میان هگلیان راست و چپ

به سبب فراگیرندگی سیستم هگل و پایگاه بلندی که در جهان فلسفی آلمان یافت، جای شگفتی نیست اگر که نفوذ وی را در حوزه‌های گوناگون ببینیم. چنانکه انتظار می‌رود دامنه نفوذ وی یزدانشناسی (الاهیات) را نیز در برمی‌گیرد، زیرا که محور اندیشه وی مطلق بود و [فلسفه وی] از چشم ناظرانی که نه بسیار خرده گیر و نه بسیار سخت ایمان بودند، بر مبنای امر وزینه ترین فلسفه، توجیهی عقلانی برای مسیحیت فراهم کرده بود. برای مثال، کارل داب^{۲۱} (۱۷۶۵-۱۸۳۶)، استاد یزدانشناسی در هایدلبرگ، اندیشه‌های شلینگ را رها کرد و کوشید تا روش دیالکتیکی هگل را به خدمت یزدانشناسی پروتستان درآورد. یزدانشناس بزرگ دیگری که به هگل گروید و یا شیفته او شد - بر حسب اینکه ماجرا را چگونه ارزیابی کنیم - فیلیپ کونراد مارهاینکه^{۲۲} (۱۷۸۰-۱۸۴۶) بود که در برلین استاد یزدانشناسی شد و در ویرایش نخستین چاپ از کلیات آثار هگل دست داشت. وی در کتاب سیستم دگم‌شناسی مسیحی، که پس از مرگش به چاپ رسید، کوشید که یزدانشناسی مسیحی را به زبان فلسفه هگل بگرداند و درونمایه دگم‌های مسیحی را به شیوه هگل تفسیر کند. برای مثال، وی بر آن بود که مطلق در کلیسا است که به آگاهی کامل به خویش می‌رسد، و کلیسا نزد او فعلیت یافتگی مشخص روح است، و این را همان شخص سوم در سه‌گانگی (تثلیث) می‌دانست.

لئو بولدفن هنینگ (۱۷۹۱-۱۸۶۶)، که دوره‌های درس هگل را در برلین دنبال کرده و یکی از ستاینندگان پرشور وی شده بود، تاریخ سیستم‌های اخلاق را از دیدگاه هگلی مطالعه کرد. در زمینه حقوق هگل نفوذ فراوانی داشت. از جمله مریدان برجسته وی حقوقدان نامدار ادوارد گانس^{۲۳} (۱۷۹۸-۱۸۳۹) بود که کرسی استادی حقوق را در برلین به دست آورد و اثر بنامی درباره حق ارث منتشر کرد. در زمینه زیبایی‌شناسی (استتیک) از جمله کسانی که از هگل الهام گرفتند هاینریش تئودور روچر^{۲۴} (۱۸۰۳-۱۸۷۱) بود. در زمینه تاریخ فلسفه، هگل در تاریخ‌نویسان

برجسته‌ای چون یوهان ادوارد اردمان^{۲۵} (۱۸۰۵-۱۸۹۲)، ادوارد تسلر^{۲۶} (۱۸۱۴-۱۹۰۸) و کونوفیشر^{۲۷} (۱۸۲۴-۱۹۰۷) اثر گذاشت. صرف نظر از هراندیشه‌ای که دربارهٔ ایده باوری مطلق داشته باشیم، نمی‌توان منکر اثر انگیزندهٔ اندیشهٔ هگل در دانشوران درزمینه‌های گوناگون شد.

بازگردیم به زمینهٔ یزدانشناسی. گفتیم که سیستم هگل جایی برای کشاکش برسر رابطهٔ دقیق آن با خدا باوری مسیحی بازگذاشته بود. در واقع جدال برسر این مسئله حتا پیش از مرگ هگل در گرفت و البته با مرگ وی این جدال بالا گرفت. برخی از نویسندگان که معمولاً آنان را در شمار هگلیهای دست راست می‌گذارند، بر آن بودند که ایده باوری مطلق را بدرستی می‌توان چنان تفسیر کرد که با مسیحیت سازگار باشد. زمانی که هگل هنوز زنده بود کارل فریدریش گوشل^{۲۸} (۱۷۸۴-۱۸۶۱) کوشید تا نظریهٔ فیلسوف دربارهٔ رابطهٔ صورت اندیشهٔ خاص آگاهی دینی و اندیشه‌یادانش ناب را چنان تفسیر کند که از آن چنین بر نیاید که اندیشهٔ دینی زیر دست فلسفه قرار دارد. و هگل خود به این دفاعی که از وی شده بود پاسخی گرم داد. گوشل پس از مرگ هگل نوشته‌هایی منتشر کرد که هدف آنها نشان دادن این بود که فلسفهٔ هگل با دگرترین‌های وجود خدای شخص وار و نامیرایی شخص سازگار است. از کارل لودویگ میشله (۱۸۰۱-۱۸۹۳) نیز می‌باید نام برد که استادی بود در برلین و سه پایهٔ [دیالکتیک] هگل را با سه شخص تثلیث یکی کرد (چنانکه هگل نیز در واقع کرده بود) و کوشید تا نشان دهد که هیچ ناسازگاری میان مکتب هگل و یزدانشناسی مسیحی نیست.

از جمله هگلیان دست چپ داوید فریدریش اشتراوس^{۲۹} (۱۸۰۸-۱۸۷۴)، نویسندهٔ کتاب نامدار زندگانی مسیح (۱۸۳۵)، بود. اشتراوس بر آن بود که داستانهای انجیل اسطوره اند و این نظر را آشکارا با نظریهٔ هگلی، که اندیشهٔ دینی را تصویرگری^{۳۰} می‌داند، پیوند داد و پاشاندن مسیحیت تاریخی به دست خویش را بسط اصیل اندیشهٔ هگل دانست، و بدینسان سلاحی به دست آن گروه از نویسندگان مسیحی داد که نظریهٔ هگلیان راست در باب سازگاری فلسفهٔ هگل با مسیحیت را باور نداشتند.

نمایندهٔ جناح میانه روجنیش هگلی یوهان کارل فریدریش روزنکرانتس^{۳۱} (۱۸۰۵-۱۸۷۹) است که استادی بود در دانشگاه کونیگسبرگ و زندگینامهٔ هگل را نوشت. وی که هم شاگرد اشلایر ماخر بود هم شاگرد هگل، کوشید که برای بسط سیستم هگل ایندورا با هم آشتی دهد و در کتاب دانشنامهٔ علوم یزدانشناسی^{۳۲} (۱۸۳۱) میان یزدانشناسی نظری، تاریخی، و عملی فرق گذاشت. [به نظر وی] یزدانشناسی نظری دین مطلق، یعنی مسیحیت، را به صورت پیش‌اند^{۳۳}

25. Erdmann 26. Zeller 27. Kuno Fischer 28. Göschel 29. Strauss

30. Vorstellung 31. Rosenkranz 32. Encyclopaedia of the Theological Sciences

33. a priori

نشان می‌دهد. یزدانشناسی تاریخی با عینیت‌یافتگی زمانگیر ایده یا مفهوم دین مطلق سروکار دارد. در ارزیابی مسیحیت تاریخی روزنکرانتس از اشتراوس خوددارتر بود، یعنی همان کسی که به وی به چشم نماینده میانه رومکتب هگل می‌نگرست. روزنکرانتس سپس کوشید تا منطق هگل را بسط دهد، اما کوششهایی که درین جهت کرد ستایش هگلیان دیگر را برنینگخت.

بنابراین، می‌توانیم گفت که شکاف میان هگلیان چپ و راست بیش از همه بر سر تفسیر، ارزیابی، و بسط وضع هگل نسبت به مسائل دینی و یزدانشناسیک بود. دست راستیها اندیشه هگل را آنگونه تفسیر می‌کردند که کمابیش با مسیحیت سازگار باشد، بدین معنا که خدا را بحق می‌باید وجود خود آگاه شخص وار شمرده، حال آنکه دست چپها برداشت وحدت وجودی از آن داشتند و منکر نامیرایی شخصی بودند.

اما، جناح چپ بزودی از وحدت وجود درگذشت و به طبیعت باوری^{۳۴} و خدا ناباوری رسید و نظریه‌های هگلی در باب جامعه و تاریخ به دست مارکس و انگلس صورت انقلابی یافت. بدینسان جناح چپ نسبت به جناح راست اهمیت تاریخی بسیار بزرگتری یافت. به اندیشه گران تندر و جناح چپ می‌باید جداگانه پرداخت، و نه در مقام شاگردان هگل، که او خود نیز چه بسا آنان را هرگز شاگرد خویش نمی‌شمرد.

در ذیل عنوان نفوذ هگل، گذشته از دیگر نمونه‌های نفوذ دیرپای این فیلسوف، البته، می‌بایست از ایده باوری انگلیسی در نیمه دوم سده نوزدهم و دودهم نخست این سده، و از فیلسوفان ایتالیایی چون بندتو کروچه (۱۸۶۶-۱۹۵۲) و جووانتی جنتیله^{۳۵} (۱۸۷۵-۱۹۴۴) و نویسندگان هگل شناس فرانسوی در گذشته نزدیک نام می‌بردیم. اما چنین جستارهایی ما را بیرون از دامنه این جلد از کتاب می‌کشاند و به جای آن می‌توانیم به واری واکنشهایی پردازیم که در برابر ایده باوری متافیزیکی پدید آمد و به پدیدارگشتن خطوط دیگری از اندیشه در جهان فلسفی آلمان در سده نوزدهم انجامید.

بخش دوم

واکنش در برابر ایده‌باوری متافیزیکی

نخستین ستهندگان و خرده گیران

۱. فریس و مریدانش

یاکوب فریدریش فریس^۱ (۱۷۷۳-۱۸۴۳) پرورش ایده باوری به دست فیشته، شلینگ، و هگل را خطای بزرگی شمرد. به گمان وی وظیفه در خور و سودمند فلسفه پیشبرد کار کانت است بی آنکه فلسفه کانت را به یک دستگاه مابعد الطبیعه شناسی (متافیزیکی) بدل کنیم. البته، فریس خود واژه «مابعد الطبیعه شناسی» را به کار گرفت و در ۱۸۲۴ کتاب دستگاه مابعد الطبیعه شناسی^۲ را منتشر کرد. اما این واژه نزد او به معنای سنجشگری دانش انسانی بودن علم به مطلق. بنابراین، تا اینجا پادر جای پای کانت می نهاد. اما در عین حال سنجشگری برین ازدانش را که کانت در پیش گرفته بود به پژوهش در روانشناسی بدل کرد، یعنی به فرایندی از نگرستن در نفس خویش از دیدگاه روانشناسی. بنابراین، فریس اگرچه با کانت می آغازد و می کوشد دیدگاه او را اصلاح کند و پرورش دهد، اما از آنجا که این اصلاحگری به آنجا می کشد که سنجشگری کانت را به روانشناسی تبدیل می کند، فریس با این کار کمابیش به نگره لاك نزدیک می شود. زیرا وی بر آنست که ما پیش از آنکه به مسائل مربوط به موضوع دانش بپردازیم، می باید در باب ماهیت و قوانین و دامنه دانش پژوهش کنیم، و راه دنبال کردن این پژوهش مشاهده تجربی است.

فریس کار خود را هرگز به [پژوهش درباره] نظریه دانش محدود نکرد و در ۱۸۰۳ نظریه فلسفی حق^۳ را منتشر کرد و در ۱۸۱۸ علم اخلاق^۴ را. اندیشه های سیاسی وی آزادخواهانه (لیبرال) بود و [به همین دلیل] در ۱۸۱۹ کرسی استادی دانشگاه ینا را از وی گرفتند، اما پس از چند سال کرسی استادی ریاضیات و فیزیک را در همان دانشگاه به وی سپردند، زیرا پیش از آن چند کتاب در زمینه فلسفه طبیعی و علم فیزیک منتشر کرده بود و می کوشید تا علم فیزیک نیوتنی را، که بر ریاضیات تکیه داشت، با فلسفه کانت آنگونه که خود تفسیر می کرد، یگانه کند.

فریس در ۱۸۳۲ دستورنامه فلسفه دین و علم استتیک فلسفی^۵ را منتشر کرد. در کودکی با سنت دینداری پرورش یافته و تا پایان تکیه بردین و دینداری باطنی را رها نکرد. [به نظر وی،] از سویی دانش ریاضی و علمی را داریم، از سوی دیگر حس باطنی دینی و احساس زیباشناسیک (استتیک) را که گواهِ آن وجودی است که در وِرای عالم پدیدار جای دارد. ایمان عملی یا اخلاقی ما را با واقعیت عقل-بنیاد (نومال) پیوند می‌دهد، اما حس باطنی دینی و زیباشناسیک باز هم این آرامش خاطر را به ما می‌بخشد که حقیقت نهفته در پس [عالم] پدیدار همان حقیقتی است که ایمان اخلاقی وجودش را به تصور درمی‌آورد. بدینسان، فریس تکیه بر ارزش شور دینی را بر نظریه کانت درباره ایمان عملی افزود.

کار فریس بی‌اثر نبود و پس از وی یکی از شاگردان برجسته اش به نام ا. ف. آپلت^۶ (۱۸۱۲-۱۸۵۹) به دفاع از برداشت روانشناسیک استادش از [فلسفه] کانت برخاست و بر این تکیه کرد که علم و فلسفه می‌باید به یکدیگر بسیار نزدیک باشند.^۷ و نیز از این نکته یاد می‌باید کرد که رودلف اتو^۸ (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، فیلسوف نامدار دین، نیز از تکیه فریس بر اهمیت اساسی احساس در دین اثر پذیرفت اگرچه به هیچ روی وی را نمی‌توان شاگرد فریس دانست. در سر آغاز سده کنونی لئونارد نلسون^۹ (۱۸۸۲-۱۹۲۷) مکتب با اصطلاح «نو-فریسیان»^{۱۰} را بنیاد کرد.

۲. واقع‌باوری هر بارت

در میان کسانی که در آن روزگار با ایده باوری پس-کانتی به ستیز برخاستند نام فریس نه چندان بر سر زبانهاست که نام یوهان فریدریش هر بارت^{۱۱} (۱۸۴۱-۱۷۷۶). هر بارت در ۱۸۰۹ در کونیگسبرگ^{۱۲} نامزد همان کرسی شد که روزگاری از آن کانت بود و تا ۱۸۳۳ که به گوتینگن^{۱۳} رفت استاد همان کرسی بود. در سوئیس (۱۷۹۷-۱۸۰۰) بر اثر آشنایی با پستالوتسی^{۱۴} به مسائل آموزش و پرورش سخت دل بسته شد و درین باره چیزهایی نوشت. از جمله آثار اصلی فلسفی وی درآمد به فلسفه^{۱۵} (۱۸۱۳)، روانشناسی در مقام علم^{۱۶} (۱۸۲۴-۱۸۲۵)، و کلیات

5. *Handbuch der Religionsphilosophie und der Philosophischen Aesthetik*

6. E. F. Apelt

۷. منطقیان نو بحق از اینکه منطق را تابع روانشناسی کنند، روی گردانند. اما این گرایش از این برداشت نادرست برخاسته است که چنین کاری فماینده یک نگره علمی است.

8. Rudolf Otto 9. Leonard Nelson 10. Neo-Friesian School

11. Johann Friedrich Herbart 12. Königsberg

13. Göttingen 14. Pestalozzi 15. *Einleitung in die Philosophie* 16. *Psychologie als Wissenschaft*

ما بعد الطبیعه شناسی^{۱۷} (۱۸۲۸-۱۸۲۹) است.

هر بارت روزگاری اشاره کرد که وی از کانتیان سال ۱۸۲۸ است، و مقصودش این بود که در عین حقگزاری درباره آن اندیشه گر بزرگ، که هر بارت بر کرسی وی تکیه زده بود، بگوید که با اینهمه از روزگار کانت تا آن زمان بسی ماجراها در عالم اندیشه گذشته است و او پیر و سیستم کانتی آنگونه که از دست استاد بیرون آمده است، نیست. البته، هر بارت را به هیچ روی نمی توان به معنای معمول از پیر و ان کانت دانست. وی اگر چه ایده باوری پس-کانتی را رد می کرد، اما رد کردن این ایده باوری و آن را تباهی اندیشه کانت شمردن، بدان معنا نیست که او نیز ناگزیر از پیر و ان کانت است. هر بارت از جهاتی با فیلسوفان پیش-کانتی پیوند بیشتری دارد تا با کانت. گزارشی که هر بارت از [کار] فلسفه می دهد دست کم از جهتی رنگ و بویی بسیار مدرن دارد، زیرا که وی فلسفه را حلّاجی کردن^{۱۸} مفاهیم می داند. یک اعتراض بدیهی به چنین گزارشی از فلسفه آنست که این گزارش به جستار-مایه ویژه فلسفه هیچ اشاره ای نمی کند، به این ترتیب، هر علمی را می توان اینگونه وصف کرد. اما مراد هر بارت آنست که فلسفه در کنار جستار-مایه های علوم جزئی گوناگون جستار-مایه ویژه ای از خود ندارد. و یا، درست تر آنکه بگوئیم از آغاز نمی توان گفت که فلسفه قلمرو واقعی و ویژه خویش دارد و این قلمرو همان جستار-مایه آن است، بلکه فلسفه را پیش از هر چیز می باید کوششی برای باریک نگری در مفاهیم و روشنگری آنها دانست.

در جریان چنین کوششی است که شاخه های گوناگون فلسفه پدید می آیند. برای مثال، اگر کار ما پر داختن به نظریه مفاهیم جداگانه و [چگونگی] ترکیب آنها و اصول روشنگری مفاهیم باشد، مادر کار منطقی. و اگر اصول منطقی را برای روشنگری مفاهیمی به کار بندیم که تجربه فراهم آورده است، در کار ما بعد الطبیعه شناسی (متافیزیک) هستیم.

هر بارت بر آنست که این روشنگری کاری است اساسی. زیرا هنگامی که مفاهیم اساسی برآمده از تجربه را به تحلیل منطقی بسپاریم، می بینیم که آکنده از تناقضند. برای مثال، اگر مفهوم یک شیء را در نظر بگیریم، یک چیز اگر بدستی یک چیز باشد، می باید جزیک نباشد، یعنی چیزی باشد یگانه. اما چون بخواهیم به وصف آن پردازیم، [می بینیم که این یگانگی] در بسگانگی صفات فرو گسسته می شود. هر چیز هم یک است و هم بسیار، هم یک است و هم نایک. بدینسان با تناقضی روبرو می شویم که از آن خرسند نمی توانیم بود. اما مفهوم برآمده از تجربه را نیز بسادگی نمی توان طرد کرد، زیرا با گسستن پیوند میان اندیشه و تجربه، خود را از واقعیت گسسته ایم. آنچه بدان نیاز داریم روشنگری مفهوم و موشکافی در آنست آنچنانکه تناقض ناپدید شود.

بنابر این، هر بارت اصل عدم تناقض را اصلی اساسی می گیرد و با منطق دیالکتیکی هگل نیز

کاری ندارد که به گمان وی این اصل را در پرده ابهام می پوشاند. واقعیت می باید خالی از تناقض باشد. يك جهان بینی راستین یا گزارش راستین از جهان می باید سیستمی هماهنگ از مفاهیمی همساز و از درون خالی از تناقض باشد. اما تجربه خام ما را به چنین جهان بینی نمی رساند. کار فلسفه آنست که با روشنگری، اصلاح، و همساز کردن مفاهیمی که از تجربه به دست می آیند و در علم به کار می روند، چنین سیستمی را بنا کند.

بیان بهتری از دیدگاه هر بارت آنست که واقعیت آنچنان است که گزارش کاملی از آن به صورت سیستمی فراگیر از گزاره های نامتناقض همساز درخواهد آمد. البته می توان گفت که هگل نیز از حقیقت چنین آرمانی داشته و نباید چنین برداشت کرد که او منکر اصل عدم تناقض بوده است. یاری، هر بارت نیز می گذارد که تناقضها از خلال نگرش عادی ما به چیزها سر بر آرند و سپس در حل آنها می کوشد. اما هگل از تناقضها چنان سخن می گوید که گویی سیمایی از فرایند [ذاتی] واقعیت، از زندگانی مطلق اند، حال آنکه از دید هر بارت تناقضها تنها از کوتاهی درک ما از واقعیت بر می آیند نه آنکه سیمایی از ذات واقعیت باشند. ازینرو، دید هر بارت به دید ف. ه. بردلی^{۱۹} نزدیکتر است تا دید هگل. و در واقع، بردلی از هر بارت بسیار اثر پذیرفته است.^{۲۰} باری، چنین انگاریم که دید عادی ما از چیزها در بردارنده تناقض است یا کارش به تناقض می کشد. ما يك گل را چیزی می دانیم و يك حبه قند را چیزی دیگر و هر يك چیزی یگانه به نظر می رسد. اما همینکه به وصف کردنشان بپردازیم، هر يك در بسگانگی از صفات فرو می گسلد. گل سرخ است و بویا و نرم؛ و قند سفید است و شیرین و سخت. در هر مورد ما صفات را به يك گوهر یا چیز یگانگی بخش نسبت می دهیم. اما این [چیز یا گوهر] چیست؟ هر چه درباره آن بخواهیم گفت باز آن یگانگی از هم می گسلد و بسگانه می شود. یا اگر بگوییم که آن [گوهر] در بنیاد صفات جای دارد، به نظر می رسد که چیزی دیگر باشد [جدا از صفات] و دیگر نمی توانیم بگوییم که گل سرخ است و بویا و نرم.

به گمان هر بارت، راه حل این مسئله آنست که بسگانگی از موجودیتهای ساده و دگرگونی ناپذیر یا گوهرها را بپذیریم که وی آنها را «باشندگان»^{۲۱} می نامد. اینها با یکدیگر نسبتهای گوناگون می یابند و کیفیات پدیدارانه و دگرگونیها با این نسبتها مطابقت دارند. برای مثال، آن حبه قندی که به نظر ما يك واحد می رسد، ترکیبی است از چندین موجودیت بی بعد و

19. F. H. Bradley

۲۰. البته، مرادم این نظریه بردلی است که کار شیوه عادی درک و توصیف چیزها به تناقض می کشد، حال آنکه واقعیت در ذات خویش تمامیت هماهنگی است خالی از هر تناقض. اما بر سر مسئله یگانه انگاری [monism] و بسگانه انگاری [pluralism] میان هر بارت و این ایده باور مطلق انگلیسی [یعنی بردلی] کشاکش بسیار است.

21. Realen

دگرگونی ناپذیر. و کیفیات گوناگون پدیداری در قند بر حسب نسبت‌هایی است که این موجودیتها با یکدیگر دارند و دگرگونیهای پدیدارانه در قند بر حسب دگرگونی نسبتها میان این موجودیتها است. بدینسان می‌توانیم یگانگی و چندگانگی و پایداری و دگرگونی را هماهنگ کنیم.

بدینسان، هر بارت با پیش کشیدن نظریه‌ای درباره فلسفه که در این روزگار در این کشور [یعنی، انگلستان] همه گیر شده است، یعنی اینکه فلسفه عبارت است از روشنگری مفاهیم یا واکافت (تحلیل) مفاهیم، راهگشای مسئله‌ای می‌شود که بردلی در کتاب نمود و بود^{۲۲} بسیار به آن می‌پردازد. اما در حالی که بردلی، چنانکه از روح ایده باوری پس-کانتی برمی‌آید، راه حل را در وجود یگانه‌ای می‌یابد که به صورت چیزهای بسیار «نمود» می‌کند، هر بارت به يك مابعدالطبیعهٔ بسگانی روی آور می‌شود که یادآور اتمهای دموکریتوس و مونادهای لایبنیتس است. «باشندگان» وی با اتمهای دموکریتوس از این جهت فرق دارند که آن اتم‌ها دارای کیفیاتند، اما اینها که در ورای پدیدارها هستند، ناشناختنی‌اند. افزون بر این، اگر چه هر «باشنده» ای هیچ‌گونه دگرگونی نمی‌پذیرد، به نظر نمی‌رسد که، همچون مونادهای لایبنیتس، «بی‌رخنه» باشند. زیرا هر «باشنده» ای در برابر دست‌اندازیهایی^{۲۳} موجودیت‌های دیگری از همین گونه هویت خود را نگاه می‌دارد، آنچنانکه به نظر می‌رسد نفوذها دسویه باشد. نظریهٔ هر بارت در عین حال با مابعدالطبیعهٔ پیش از کانت خویشاوندی دارد.

نظریهٔ دست‌اندازیه‌ها، که بنا بر آن هر دست‌اندازی سبب می‌شود که موجودیت دست‌اندازی شده برای نگهداشت خویش واکنشی نشان دهد، دشواریهایی پدید می‌آورد، زیرا سازگار کردن آن با این اندیشه که مکان و زمان و میانکشی علیتی پدیدارانه‌اند، آسان نیست. بی‌گمان، هر بارت چنین می‌انگارد که بنیاد رخداد‌های پدیداری بر «باشندگان» است و از راه رفتار آنها توضیح‌پذیر است و عالم «باشندگان» وی نه آن حقیقت ایستای پارمنیدسی است. اما جای این چون و چرا هست که اگر نسبت‌های انگاشته شده میان «باشندگان» اندیشیدنی باشد، در این صورت آنها ناگزیر به عالم پدیدار کشانده می‌شوند، زیرا نمی‌توان به آنها اندیشید مگر بر حسب نسبت‌هایی که پدیداری انگاشته می‌شوند.

بهر حال، بر این بنیاد متافیزیکی است که هر بارت روانشناسی خود را بنا می‌کند. روان يك گوهر ساده بی‌بعد یا «باشنده» است. اما آن را نمی‌باید با ذهن محض یا من آگاهی یکی انگاشت. روانی که اینگونه انگاشته می‌شود، هرگز آگاه نیست. این روان از دستگاه صورته‌ها و مقولات پیش اندر کانت بر خوردار نیست و هر گونه کار و کوشش روانی سپسین و بر آمده از آنست. بدین معنا که روان می‌کوشد خود را در برابر دست‌اندازیهایی «باشندگان» دیگر بیاید و این واکنشهای خویش را پایانه به صورت احساسها و ایده‌ها فراموده می‌شود و زندگی ذهنی همانا روابط و

میانگنشیهای احساسها و ایده‌ها است. اندیشه وجود قوای [نفسانی] جداگانه رامی‌توان کنار گذاشت. برای مثال، ایده‌ای را که به مانع بر خورد می‌کند می‌توان يك میل نامید و ایده‌ای را که با تصور کامیابی همراه است می‌توان يك خواست (اراده) نامید. نیازی به انگارش وجود قوای شهوانی و ارادی نیست. هر يك از پدیدارهای نفسانی رامی‌توان به وسیله ایده‌ها توضیح داد و ایده‌ها نیز خود بر حسب انگیزشهایی توضیح‌پذیراند که علت آنها، مستقیم یا نامستقیم، واکنشهای خویشتن‌پایانه نفس در برابر دست‌اندازیه‌ها است.

نظریه هر بارت درباره فروآگاهی^{۲۴} یکی از جنبه‌های دلکش روانشناسی هر بارت است. ایده‌ها می‌توانند بایکدیگر قرین باشند، امارو یاروی یکدیگر نیز می‌توانند قرار گیرند. درین صورت حالتی از تنش^{۲۵} میانشان برقرار می‌شود و يك ایده یا برخی از ایده‌ها به سطح زیرین آگاهی رانده می‌شوند و آنگاه به انگیزتارها بدل می‌شوند، اگرچه بازمی‌توانند در مقام ایده به آگاهی برگردند. همچنین می‌باید تأکید هر بارت را بر این نکته یادآور شویم که در سطح آگاهی، آگاهی از چیزها (ابژه‌ها) بی‌جز خود بر خود آگاهی پیشی دارد، بلکه خود آگاهی نیز همواره خود آگاهی تجربی است، [یعنی] آگاهی به عینی است که «من»^{۲۶} باشد. آنچه هست ایده‌های «من»^{۲۷} است، اما چیزی به نام خود آگاهی ناب در میان نیست.

باری، اگرچه نظریه هر بارت درباره فروآگاهی از اهمیت تاریخی بی‌بهره نیست، جنبه برجسته روانشناسی او چه بسا کوششی است که وی برای علمی کردن روانشناسی با کاربرد ریاضیات در آن می‌کند. بدینسان، وی چنین می‌انگارد که شدت ایده‌ها یکسان نیست و نسبتهای آنها رامی‌توان با فرمولهای ریاضی بیان کرد. برای مثال، هنگامی که يك ایده بازداشته و به زور به زیر سطح آگاهی رانده شود، بازگشت آن به آگاهی سبب بازگشت سلسله‌ای از ایده‌های قرین خواهد شد که نسبتشان رامی‌توان با ریاضیات تعیین کرد، و اگر چندانکه باید گواه تجربی در دست می‌داشتیم، می‌توانستیم علت چنین رخدادهایی را پیش‌بینی کنیم. باری، روانشناسی رامی‌توان به يك علم سنجیده^{۲۸} بدل کرد، یعنی به ایست‌شناسی^{۲۹} و پویه‌شناسی^{۳۰} هستی‌ذهنی باز نمودها.

بنابر این، روانشناسی نیز، همچون مابعدالطبیعه‌شناسی، با «باشنده»^{۳۱} سروکار دارد و علم استتیک و علم اخلاق با ارزشها. از این دو آن که مهمتر است استتیک است، زیرا حکم اخلاقی بخشی است از حکم استتیک، یعنی حکم ذوقی که خوشایندی و ناخوشایندی را بیان می‌کند. اما این بدان معنا نیست که حکم اخلاقی هیچ مرجع عینی ندارد. زیرا اینیاد خوشایندی و ناخوشایندی بر نسبتهای خاصی است که در مورد اخلاق نسبتهای اراده است که هر بارت پنج تا از آنها را کشف

می‌کند. در نخستین مرحله تجربه نشان می‌دهد که ما از آن رابطه‌ای خوشنودی خود را بیان می‌کنیم که در آن اراده با نیت شخص همساز باشد. به عبارت دیگر، ما بر حسب آرمان آزادی باطنی خوشنودی خود را بیان می‌کنیم.^{۳۲} دوم آنکه ما از وجود رابطه هماهنگی میان گرایش‌ها یا کوشش‌های گوناگون اراده فردی خوشنود می‌شویم و خوشنودی ما زاده آرمان کمال است. سوم آنکه، ما از رابطه‌ای خوشنود می‌شویم که بنابر آن یک اراده کامیاب کردن اراده دیگر را هدف خود قرار می‌دهد. و اینجا آرمان نیکخواهی سبب چنین حکمی می‌شود. چهارم آنکه، خوشنودی و ناخشنودی از ایده داد (عدالت) مایه می‌گیرد. رابطه همستیزی یا ناهماهنگی میان اراده‌ها مایه ناخشنودی ماست، حال آنکه از آن رابطه‌ای خوشنود می‌شویم که هر اراده می‌گذارد که اراده‌های دیگر محدودکننده آن باشند. پنجم آنکه، ما از رابطه‌ای ناخشنودیم که بنابر آن کردارهایی که بروشنی خوب یا بدند بی‌جزا مانند. اینجا ایده جزا در کار است.

در پرتو این نظریه ارزش‌هاست که هر بارت به انتقاد از اخلاقیات کانت می‌پردازد. ما نمی‌توانیم «دستور مطلق» را واپسین واقعیت اخلاقی بدانیم. زیرا همواره می‌توان پرسید که عقل عملی یا اراده صلاحیت خود را از کجا به دست می‌آورد. در پس یک دستور و پیروی از دستور می‌باید چیزی باشد که سبب احترام برای دستور باشد. و آن به رسمیت شناختن ارزش‌هاست که از نظر اخلاقی زیبا و خوشایندند.

اینجا نمی‌توانیم به نظریه آموزش و پرورش هر بارت بپردازیم، اما یاد می‌باید کرد که این نظریه ترکیبی است از علم اخلاق و روانشناسی او. علم اخلاق با نظریه ارزش خود به آموزش و پرورش غایت یا هدفی می‌بخشد که همانا پرورش شخصیت است. غایت زندگی اخلاقی همسانی کامل اراده با آرمان‌ها یا ارزش‌های اخلاقی است. و فضیلت همینست. اما برای آنکه بدانیم چگونه از راه آموزش به این هدف می‌توان رسید می‌باید به روانشناسی بپردازیم و از قانون‌ها و اصول آن بهره گیریم. هدف اصلی آموزش و پرورش، اخلاقی است. اما آموزشگر می‌باید کار خود را بر توده‌ای از داده‌ها بنا نهد که از تجربه جهان و آزمایش با محیط اجتماعی فراهم می‌آید. نخستین پایه می‌باید پرورش دانش باشد و دومین نیکخواهی و همدلی.

فلسفه هر بارت از آن جاذبه رومانتیکی که سیستم‌های بزرگ ایده‌باور داشتند هیچ بهره نداشت و به یک معنا کهنه بود. بدین معنا که رویکرد آن به پیش از کانت بود و مؤلفش هیچ دلبستگی به جریانی که در روزگاری در آلمان می‌گذشت نداشت. اما به معنایی دیگر بسیار امر وزین بود،

۳۲. بر مبنای روانشناسی که اصول آن طرح شد، هر بارت نظریه آزادی بی‌تفاوتی [liberty of indifference] را نمی‌پذیرد، و در واقع این نظریه را با ایده شخصیت پایدار و استوار، که پرورش آن یکی از هدف‌های اصلی آموزش و پرورش است، ناسازگار می‌داند. اما، البته، از نظر روانشناسی میان گزینش بر حسب باور یا وجدان و پیروی از انگیزه نفسانی یا هوس و خلاف حکم وجدان خویش عمل کردن، فرقی می‌شناسد.

زیرا خواهان آن بود که میان فلسفه و علم یکپارچگی بیشتری باشد و روبه سوی برخی سیستمها داشت که با فراغتادن ایده باوری پدید آمدند و درست به دنبال این یکپارچگی بودند. مهمترین جنبه های فلسفه هربارت چه بسا روانشناسی و نظریه آموزشی وی باشد. در زمینه آموزش و پرورش برای ایده های عملی پستالوتسی مایه نظری فراهم کرد و در زمینه روانشناسی نفوذ انگیزنده ای داشت. اما می باید به یاد داشت که ایده او درباره روانشناسی، که آن را سازوکارشناسی^{۳۳} وجودذهنی احساسها و ایده های دانست، ماده باورانه (ماتریالیستی) نبود. ماده نزد وی پدیدارانه^{۳۴} بود. افزون بر این وی صورتی از برهان^{۳۵} صنع را می پذیرفت که به وجود زبرحسی الهی اشارت داشت.

۳. بنکه و روانشناسی در مقام علم بنیادین

فریدریش ادوارد بنکه^{۳۶} (۱۷۹۸-۱۸۵۴) بر اهمیت روانشناسی بیشتر تکیه کرد. وی از نوشته های هربارت بسیار اثر پذیرفت، اما بی گمان مرید هربارت نبود. همچنین از فریس اثر پذیرفت، اما بیش از همه از اندیشه بریتانیایی الهام گرفت و لاك را بسیار ارج می نهاد. به فلسفه ایده باورانه مسلط هیچ مهری نداشت و در کار دانشگاهی خود با دشواریهای بزرگ روبرو شد. سرانجام گویا خودکشی کرد و آرتور شوپنهاور به این حادثه اشاراتی دردناک کرده است. به نظر بنکه روانشناسی علم بنیادین و پایه فلسفه است و همچون هربارت بر آن بود که فلسفه را نمی باید بر مابعدالطبیعه شناسی بنیاد کرد، بلکه، بعکس، بنیادش بر آن تجربه درونی است که فرایندهای اساسی روانی را بر ما پدیدار می کند یا می باید چنین باشد. ریاضیات در این کار ما را یاری نمی کند و نیازی به آن نیست. بنکه در واقع زیر نفوذ روانشناسی تداعی باور^{۳۷} بود، اما با هربارت همراهی نبود که می خواست روانشناسی را به یاری ریاضیات به يك علم منسجم بدل کند، بلکه چشمش به دنبال روش درون نگرا^{۳۸} تجربه باوران انگلیسی بود.

روان، همچنانکه لاك بدرستی مدعی است، از ایده های ذاتی تهی است، و نیز، همانگونه که هربارت می دید، در آن قوه های جداگانه به معنای سنتی وجود ندارد، بلکه میلهها و انگیزتارهایی در آن هست که اگر خوش داشته باشیم می توانیم آنها را قوه بنامیم و یگانگی نفس از هماهنگی این انگیزتارها حاصل می شود. افزون بر این، آموزش و پرورش و علم اخلاق، که هر دو روانشناسی کاربردی اند، نشان می دهند که انگیزتارها و میل ها را چگونه می باید بر حسب مراتبی از نیکبها یا ارزشها پرورش داد و هماهنگ کرد، نیکبها و ارزشهایی که با در نظر گرفتن کردارها و پیامدهای کردارها تعیین می شوند.

فلسفه بنکه در قیاس با سیستمهای گران پیکر ایده باوری آلمانی چیزکی بیش نیست، اما در عین حال، تأکیدی که وی بر انگیزتارها در مقام عناصر بنیادین زندگی روانی می کند و تکیه ای که بر وجه عملی به جای وجه نظری دارد از اراده باوری^{۳۹}، که در سیستم مابعدالطبیعه شوپنهاوئر شرح و بسط فراوان می یابد، چندان دور نیست؛ و شوپنهاوئر همان کسی است که اشاراتی گزنده به ماجرای خودکشی بنکه دارد. اما درین باب [باید یادآور شد که] فیثته پیش ازین بر نقش اساسی انگیزتار و رانه تأکید کرده است.

۴. منطق بولتسانو

برای آنکه ترتیب زمانی را نادیده نگرفته باشیم، در این فصل می باید اشاره ای به برنارد بولتسانو (۱۷۸۱-۱۸۴۸) کنیم، اگرچه کشف دوباره کارهایی که وی از برخی جنبه ها در مقام یکی از پیشتاژان منطق مدرن کرده است، سبب می شود که او را نویسنده ای متعلق به روزگاری سپستر از آنچه بود بدانند.

بولتسانو از پدری ایتالیایی و مادری آلمانی در پراگ زاده شد. در ۱۸۰۵ در سلک کشیشان درآمد و بزودی پس از آن به استادی کرسی فلسفه دین در دانشگاه پراگ برگماشته شد. اما در پایان ۱۸۱۹ از این کار برکنار شد و برکناری وی، نه چنانکه برخی گفته اند، به دستور سرکردگان کلیسایی وی که به دستور امپراتور اتر و اتر وین بود. فرمان امپراتور اشاره خاصی به مخالف خوانیهای بولتسانو با جنگ و مقام اجتماعی و همچنین تبلیغ سرپیچی از قانون داشت. در حقیقت، بولتسانو به شاگردانش گفته بود که مردم همانگونه که از دونل رویگردان شده اند از جنگ نیز خواهند شد و تفاوتهای اجتماعی به حدود شایسته ای کاهش خواهد یافت و وجدان اخلاقی و اصول قانونی فرمانفرمایی^{۴۰} بر فرمانبری از قدرت دولت حدی خواهند گذاشت. اگرچه این نظرها در چشم امپراتور روم مقدس^{۴۱} مایه برانگیختن مخالفت [با دولت] بود، اما کفرآمیز شمرده نمی شد. مقامات کلیسایی پراگ نیز پس از آنکه وین دستور داد تا درباره ماجرای بولتسانو تحقیق شود، اعلام کردند که وی یک کاتولیک راستگیش^{۴۲} است. باری، بولتسانو ناگزیر کارآموزش را رها کرد و از آن پس، با آنکه در قلمرو وزیر فرمان امپراتوری اتریش برای نشر کارهایش گرفتاریهایی داشت، زندگانی خویش را صرف مطالعه و نوشتن کرد.

بولتسانو در ۱۸۲۷ اثری بی نام نویسنده چاپ کرد که به نام آثاناسیا^{۴۳} شناخته می شود و پایه آن بر ایمان به جاودانگی روح است. اثر اصلی وی به نام نظریه علم: کوششی در گزارش جزئیات

منطق و در بخش عمده گزارشی تازه از آن^{۴۴} در چهار جلد در ۱۸۳۷ انتشار یافت. ناسازه های بی نهایت^{۴۵} پس از مرگش در ۱۸۵۱ منتشر شد. افزون بر اینها مقاله های فراوان در باب منطق، ریاضیات، فیزیک، استتیک، وزمینه های سیاسی نوشت و بسیاری از آنها را برای «جامعه بوهیمیایی علوم»^{۴۶}، که خود در آن عضو و کوشا بود.

بولتسانو در شرح کوتاهی که درباره پرورش عقلانی خویش نوشته است، اشاره می کند که وی هیچگاه در خود چنین گرایشی حس نکرده است که یک دستگاه فلسفی خاص را تنها فلسفه راستین بشمارد. و با اشاره به کانت، که مطالعه سنجشگری نخستین وی را از هجده سالگی آغاز کرده بود، اقرار داشت که در فلسفه سنجشگری بسی چیزها را درست یافته است و در عین حال با بسی چیزها در آن همراهی نیست و کاستیهای بسیار در آن می بیند. برای مثال، در حالی که فرق گذاری میان گزاره های تحلیلی و ترکیبی را درست می داند، با شرحی که کانت از این فرق می دهد همراهی نیست. همچنین این نظر را نمی پذیرد که گزاره های ریاضی گزاره های ترکیبی هستند بر پایه شهودهای پیش/اندر. زیرا که او خود توانسته بود برخی حقایق هندسی را با تحلیل مفاهیم استنتاج کند. به گمان وی، ریاضیات دارای خصلت مفهومی ناب است و می توان آن را با فرایند استوار تحلیل بنا کرد.

تکیه بر تحلیل مفاهیم و استواری منطقی در حقیقت مایه اصلی فکری بولتسانو است. وی نه تنها فیلسوفان پیشین را از این جهت بر خطا دانست که از عهده تعریف مفاهیم خود و تحلیل فروگشایندۀ مفاهیم بر نمی آیند^{۴۷} و در کاربرد اصطلاحات پیگیر نیستند، بلکه آشکارا می گفت که به نظر وی هیچ کس نمی تواند فیلسوف خوبی باشد بی آنکه ریاضیدان خوبی بوده باشد. و البته به ماجراهای ایده باوری متافیزیکی نیز چندان با مهر نمی نگرست.

افزون بر این، ذهن بولتسانو به رهاندن منطق از چنگ روانشناسی گرایش داشت، به صورتی (فرمالیزه) کردن آن و رهاندن آن از هر پیوند ذاتی با ذهن (سوژه) یا «من» یا خیال زایا یا هر عامل ذهنی دیگر. و این گرایش خود را در نظریه «گزاره در ذات خویش»^{۴۸} وی نشان می دهد. بولتسانو «گزاره در ذات خویش» را چنین تعریف کرده است: «بیان آنکه چیزی هست یا نیست، گذشته از آنکه این بیان صادق باشد یا کاذب، گذشته از آنکه هرگز کسی آن را در کلمات فرمولبندی کرده یا

44. *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik*

45. *Paradoxen des Unendlichen*

46. Bohemian Society of the Sciences

۴۷. برای مثال، کانت را از این جهت سرزنش می کند که در آغاز سنجشگری نخستین واژه «تجربه» را در کار می آورد بی آنکه هیچ تعریف رسا و روشنی از معنایی که خود بدان می دهد، بدهد.

48. *der Satz an sich (proposition in itself)*

نکرده باشد، و حتا گذشته از آنکه هرگز در ذهنی اندیشیده شده یا نشده باشد.^{۴۹} اندیشه گزاره‌ها در ذات خویش چه بسا مسائلی را پیش آورد؛ اما روشن است که نزد بولتسانو عنصر نخستین در یک گزاره درونه یا معنای عینی آنست. اندیشیدگی یا فراهادگی آن از راه یک ذهن عامل دومینی است که ربطی به معنای عینی آن ندارد.

بولتسانو همچنین از «بازنمود در ذات خویش»^{۵۰} سخن می‌گوید. این بازنمود هر چه باشد بخشی است از ترکیب گزاره اما به خودی خود تشکیل گزاره نمی‌دهد. بنا بر این، هیچ بازنمود یا مفهومی نمی‌تواند به خودی خود صادق یا کاذب باشد. زیرا صدق و کذب در باب گزاره است نه اجزای آن به تنهایی. اما معنا یا درونه یک بازنمود را به خودی خود می‌توان تحلیل کرد بی آنکه به هیچ ذهنی نسبت داده شود. از دیدگاه منطق، جایی برای ذهن (سوژه) نمی‌ماند. برای مثال، اگر فلان اندیشه در ذهن الف و ب و پ بگذرد، از نظر روانشناسی سه اندیشه در کار است اما از نظر تحلیلگر منطقی که جز با درونه اندیشه کار ندارد یکی بیش نیست. به نظر من جای شک است که بتوان دامنه معنایی یک مفهوم را جدا از گزاره‌هایی که در آنها به کار می‌رود، تحلیل کرد. زیرا معنادر کاربرد [مفهوم] تعیین می‌شود. اما دلبستگی بولتسانو به رها کردن منطق از روانشناسی بخوبی آشکار است.

در سومین مرحله بولتسانو از «حکم در ذات خویش»^{۵۱} سخن می‌گوید. هر حکمی گزاره‌ای را بیان و تصدیق می‌کند.

و اما، اگر گزاره‌های در ذات خویش در کار باشد، پس می‌باید حقایق در ذات خویش^{۵۲} نیز در کار باشند، یعنی آنگونه گزاره‌هایی که در واقع صادقند. اما صدقشان به هیچ روی وابسته به بیان و تصدیقشان در حکمها از راه ذهنهای اندیشنده نیست. و این گفته نه تنها در مورد ذهنهای کرانمند که درباره خدا نیز درست است. حقایق در ذات خویش نه از آن جهت صادقند که خدا آنها را فرامی‌نهد؛ بلکه خدا از آن جهت بدانها می‌اندیشد که صادقند. مراد بولتسانو آن نیست که اگر بگوئیم خدا گزاره‌های صادق واقعی درباره جهان می‌سازد که صدق آنها از آنرو است که خدا آفریدگار است و مسئول آنکه اساساً جهانی در کار باشد، چنین گفته‌ای کاذب است. بلکه او از دیدگاه یک منتقدان به قضیه می‌نگرد و بر آنست که صدق یک گزاره بسته به آن نیست که یک ذهن، خواه کرانمند یا بیکران، بدان بیندیشد. برای مثال، صدق یک گزاره ریاضی بستگی به معناهای نسبتها در آن دارد، نه آنکه ریاضیدانی، خواه انسان باشد یا خدا، بدان اندیشیده باشد.

49. *Theory of Science* (2nd edition, Leipzig, 1929), p. 77.

50. die Vorstellung an sich (presentation in itself)

51. das Urteil an sich (judgment in itself)

52. Wahrheiten an sich (truths in themselves)

بولتسانو در مقام فیلسوف با کانت در رد امکان علم مابعدالطبیعه همراهی نبود و بر آن بود که حقایق مهم درباره خدا و روحانیت و جاودانگی روان را می توان اثبات کرد. بولتسانو از نظر دید کلی نسبت به مابعدالطبیعه زیر نفوذ لایبنیتس بود، اما نظریه لایبنیتس درباره مواندهای «بی رخنه» را نمی پذیرفت، ولی در این باور با وی همراهی بود که هر گوهری هستی کوشایی است که کوشش آن به صورت باز نمود^{۵۳} یا، به گفته لایبنیتس، به صورت دریافت^{۵۴} نمایان می شود. اما اهمیت بولتسانو در مابعدالطبیعه شناسی وی نیست بلکه در منطقدانی و ریاضیدانی اوست و دیگران نخست ریاضیدانی او را به رسمیت شناختند، اما در روزگاران نو، بویژه ادموند هوسرل بود که منطقدانی او را ارج نهاد.

۵. وایسه و هرمان فیشته، خرده گیران بر هگل

در بخشهای پیشین این فصل سروکار ما با فیلسوفانی بود که بیرون از جنبش ایده باوری متافیزیکی پس-کانتی قرار داشتند و راه های اندیشه دیگری را در پیش گرفتند. اکنون می توانیم نگاهی کوتاه به دو فیلسوفی بیندازیم که به جنبش ایده باوری تعلق داشتند اما هر دو دیدگاهی انتقادی نسبت به ایده باوری مطلق داشتند.

(الف) کریستیان هرمان وایسه^{۵۵} (۱۸۰۱-۱۸۶۶) که در دانشگاه لایپزیگ استاد بود، روزگاری به هگل کمابیش نزدیک بود، اگر چه بر آن بود که هگل، بویژه (بنا به برداشت وایسه) با کوششی که برای استنتاج واقعیت از صورتهای برآهنجیده هستی می کند درباره نقش منطق گزافه گویی کرده است. [به نظر وی] ما به ایده یک خدای آفریدگار شخص وار نیازمندیم تا سیستم را پذیرفتنی کند.

آنچه وایسه را به پرورش نوعی خدا باوری نظری برانگیخت اثری بود که فلسفه دین پسین شلینگ در او کرده بود. وایسه در کتاب مسئله فلسفی امروز^{۵۶} (۱۸۴۲) بر آن شد که هگل در منطق خویش وجه منفی فلسفه را پرورانده است. دیالکتیک هگل برای ما ایده الوهیت ممکن را فراهم می کند، اما مطلق منطقی خدای حقیقی نیست، اگر چه بنیاد ضروری منطقی حقیقت اوست. هگل، البته، ممکن بود خود با این نظر همراهی باشد، زیرا ایده منطقی بدین معنا برای او وجود الاهی هستیمند نبود. اما وایسه می خواست به دفاع از ایده یک خدای شخص وار آزاد برخیزد که هستیش را نمی توان از ایده مطلق استنتاج کرد، اگر چه ارزندگی ایده را پیشاپیش در بر دارد. این بدان معناست که وجود خدایی، اگر که چنین وجودی در کار باشد، می باید اندیشه خوداندیش باشد، یعنی وجود شخص وار خود آگاه. اما برای نشان دادن هستی چنین وجودی

53. representation 54. perception 55. Weisse

56. *Das philosophische Problem der Gegenwart*

می باید راه دیگری جز استنتاج منطقی پیش اندر در پیش گرفت. افزون بر این، وایسه کوشید تا ثابت کند که خدا نمی تواند يك شخص باشد و می باید نظریه سه گانگی مسیحی را پذیرفت. (ب) اما ایمانوئل هرمان فیشته (۱۷۹۶-۱۸۷۹)، فرزند آن ایده باور نامدار، سنجشگری وایسه از کار هگل را نیمه تمام دانست. فیشته جوان تکیه را بر شخصیت فرد انسانی گذاشت و با آن گرایشی در اندیشه هگل که به گمان وی فرد را در کل حل می کرد، سخت به مخالفت برخاست. بنابه برداشت وی، در فلسفه هگل شخص انسانی چیزی جز دمی گذرا در زندگانی روح کلی نیست، حال آنکه در نظر وی غایت آفرینش پرورش شخصیت است و انسان به جاودانگی شخصی می رسد.

اندیشه فیشته جوان، از دوره ای که سخت زیر نفوذ پدر و کانت بود تا زمانی که اندیشه بر انسانشناسی فلسفی گمارد، از چند مرحله گذشت و در این دوره پسین اندیشه وی با دلبستگی خاصی به جنبه های پیش از آگاهی^{۵۷} انسان و پدیده های پیرار و انشناسی^{۵۸} همراه بود. اما قالب کلی فلسفه او نوعی خدا باوری نظری بود که در آن می کوشید تا درونمایه های ایده باورانه و خدا باورانه را با تأکیدی بر شخصیت انسانی درهم آمیزد. در کتاب خدا باوری نظری یا نظریه کلی دین^{۵۹} (۱۸۴۶)، که سومین جلد از سه گانان^{۶۰} او درباره خدا باوری نظری است، خدا همچون یگانگی برین و شخص وار ایده ای و واقعی باز نموده شده است. وجه ایده ای خدا همانا خود آگاهی بیکران اوست، حال آنکه وجه واقعی وی از مونادهایی تشکیل می شود که همانا اندیشه های جاودانه خدایند. آفرینش به معنای بخشیدن اراده آزاد و زندگانی شخصی به این مونادهاست. و پرورش شخصیت انسانی به معنای پرورش خود آگاهی بر پایه ساحت های پیش آگاهی یا فرو آگاهی است.

البته، هرمان فیشته سخت زیر نفوذ جنبش ایده باوری بود و جز این چشم نمی توان داشت. اما بر ماهیت شخص وار خدا و ارزش و جاودانگی شخص انسانی تکیه ای سخت می کرد و به نام این ایده باوری شخص انگار^{۶۱} بود که به سیستم هگل می تاخت، سیستمی که، به گمان او، شخصیت کرانمند را در پای مطلق همه-اوبار قربانی می کرد.

57. preconscious 58. parapsychology

59. Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre

60. trilogy 61. personalistic idealism

شوپنهاوئر

(۱)

۱. زندگی و نوشته ها

فلسفه ای می تواند با فرا آوردن تصویری نو و شورانگیز از جهان ذهن ما را تکان دهد، اما این توان البته ملاکی خطاناپذیر برای حقیقت داشتن آن نیست، اگر چه بی گمان بسی بر دل انگیزی آن می افزاید. و اما، فلسفه هایی که در فصل پیشین از نظر گذراندیم از این صفت چندان بهره ای نداشتند. هر بارت، البته، يك سیستم کلی پدید آورد، ولی اگر قرار باشد بینشهای شورانگیزی را که فیلسوفان سده نوزدهم از جهان فراهم آوردند، بر شماریم، هیچکس نام هر بارت را در این شمار نخواهد آورد. هگل، آری؛ مارکس، آری؛ نیچه، آری؛ اما، به گمان من، هر بارت نه و کمتر از او آن منطقدان و ریاضیدان میانه رو، یعنی بولتسانو. باری، در ۱۸۱۹، آنگاه که هر بارت در کو نیگسبرگ استاد بود و هگل تازه از هیدلبرگ رهسپار برلین شده بود، کتاب اصلی شوپنهاوئر منتشر شد. این کتاب اگر چه در آن زمان چندان توجهی برنینگیخت، اما برداشتی از جهان و زندگانی بشری را بیان می کرد که هم تکان دهنده بود و هم از برخی جنبه های اساسی ناسازگار با برداشتهایی که ایده باوران بزرگ عرضه می کردند. البته میان سیستم شوپنهاوئر و سیستمهای ایده باوران برخی همانندیهای خانوادگی هست، اما شوپنهاوئر که هیچگاه در کلام پایبند ادب نبود، فیشته و شلینگ و هگل، و بویژه این آخرین را سخت نکوهش می کرد و خود را دشمن بزرگ آنان می دانست و عرضه کننده حقیقت ناب به بشریت.

آرتور شوپنهاوئر در بیست و دوم فوریه ۱۷۸۸ در داننسیگ زاده شد. پدرش بازرگانی توانگر بود و امیدوار بود که پسرش راه او را دنبال کند و به پسر اجازه داد که سالهای ۱۸۰۳-۱۸۰۴ را به دیدار از انگلستان و فرانسه و کشورهای دیگر بگذراند با این قول و قرار که پس از پایان این گشت و گذار در تجارتخانه ای به کار پردازد. شوپنهاوئر جوان به عهد خود وفا کرد، اما هیچ کششی به زندگی کاسبکارانه نداشت و با مرگ پدر در ۱۸۰۳ رضایت مادر را برای ادامه دانشجویی گرفت. در ۱۸۰۹ به دانشگاه گوتینگن رفت تا پزشکی بخواند، اما از سال دوم به فلسفه روی کرد، و چنانکه

خود گفته است، زندگی معمایی است و او زندگی خود را صرف اندیشه دربارهٔ این معما کرد. در گوته‌نگن هواخواه افلاطون شد و در ۱۸۱۱ از آنجا به برلین رفت تا به درسهای فیخته و اشلایرماخر گوش سپارد. ابهام اندیشهٔ فیخته، شوپنهاور را از وی بیزار کرد؛ اما این سخن اشلایرماخر که هیچکس نمی‌تواند بحقیقت فیلسوف شود مگر اینکه اهل دین باشد، مایهٔ خندهٔ او شد و گفت که هیچ آدم اهل دین به فلسفه روی نمی‌کند، زیرا نیازی به آن ندارد.

شوپنهاور خود را جهان-میهن^۱ می‌دانست و هرگز يك ملت باور (ناسیونالیست) آلمانی نشد. چنانکه بعدها گفت که به علت بیزاری از هرگونه ماجرای نظامی، هنگامی که پروس به ضد ناپلئون به پا خاست، آرام برلین را ترك گفته و به کنجی خزیده و خود را وقف نوشتن يك رسالهٔ دکتری کرده بود. نام این رساله دربارهٔ ریشهٔ چهارتوی اصل جهت کافی^۲ بود و با آن از دانشگاه ینا درجهٔ دکتری گرفت. این کتاب در ۱۸۱۳ منتشر شد. گوته به خاطر آن به وی تبريك گفت و شوپنهاور برای سپاس رساله‌ای به نام دربارهٔ دید و رنگها^۳ نوشت که در آن کمابیش به دفاع از گوته در برابر نیوتن پرداخت. اما به رغم ستایشی که شاعر بزرگ از ریشهٔ چهارتو کرده بود، کسی به آن توجهی نکرد و کتاب به فروش نرفت. اما، نویسندهٔ کتاب آن را درآمدی ناگزیر بر فلسفهٔ خویش می‌دانست و در بخش بعدی دربارهٔ آن سخنی خواهیم گفت.

از مه ۱۸۱۴ تا سپتامبر ۱۸۱۸ شوپنهاور در درسدن^۴ زیست و آنجا بود که کتاب اصلی فلسفی خویش را نوشت، یعنی جهان همچون خواست و باز نمود^۵ را. چون دستنویس کتاب را به ناشر سپرد رهسپار دیدار هنری از ایتالیا شد. کتاب در اوتل ۱۸۱۹ از چاپ درآمد و از آنجا که فیلسوفانی چون هر بارت و بنکه به آن نظری کردند، آرامش خاطری یافت، اما این آرامش خاطر چندان نپایید، زیرا کتابی که نویسنده اش گمان می‌کرد دراز جهان را در خود دارد، فروش بسیار ناچیزی داشت.

باری، شوپنهاور از اینکه به اثر عمده اش توجهی شده دلیر شد و از آنجا که مشتاق آن بود که حقیقت جهان را از راه گفتار و نوشتار بپراکند، راهی برلین شد و آنجا در ۱۸۲۰ درس-گفتارهای خویش را آغاز کرد و با آنکه کرسی دانشگاهی نداشت، یکباره ساعتی را برای درس-گفتارهایش برگزید که هگل نیز معمولاً در همان ساعت درس می‌گفت. اما این ماجرا شکستی کامل به دنبال داشت و شوپنهاور پس از يك ترم درس گفتن را رها کرد. نظریهٔ وی زبان حال «روح» چیره بر «زمانه»^۶ نبود.

شوپنهاور پس از چندی آوارگی در ۱۸۳۳ در شهر فرانکفورت خانه گزید و ادبیات اروپایی را

1. cosmopolitan 2. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde

3. Ueber das Sehen und die Farben 4. Dresden

5. Die Welt als Wille und Vorstellung 6. Zeitgeist

سراسر مطالعه کرد و سری به کتابها و مجله‌های علمی می‌کشید و به چالاکی نکته‌هایی را که می‌توانستند نماینده یا تأیید تجربی نظریه‌های فلسفیش باشند، دست چین می‌کرد. در ۱۸۳۶ درباره‌ی اراده در طبیعت^۷ را منتشر کرد و در ۱۸۳۹ به خاطر رساله‌ای که درباره‌ی آزادی نوشت برنده‌ی جایزه‌ی «انجمن علمی درونتهایم»^۸ در نروژ شد، اما نتوانست جایزه‌ای همانند آن را به خاطر رساله‌ای درباره‌ی بنیادهای علم اخلاق از «آکادمی علمی پادشاهی دانمارک»^۹ ببرد. یکی از دلایل ردّ رساله برای جایزه اشارات بی ادبانه نویسنده به فیلسوفان برجسته بود. شوپنهاوئر سخت ستایشگر کانت بود، اما وقتی به اندیشه‌گرانی چون فیشته و شلینگ و هگل می‌رسید عادت داشت به زبانی سخن گوید که رسم نبود (البته اگر بخواهیم آن را تعدیل کنیم)، هر چند که گفته‌های وی ممکن است برای نسلهای بعدی مایه‌ی تفریح باشد. این دور رساله در ۱۸۴۱ با نام *دومستله اساسی علم اخلاق*^{۱۰} منتشر شد.

شوپنهاوئر در ۱۸۴۴ ویرایش دومینی از کتاب جهان همچون خواست و باز نمود را با پنجاه فصل تکمیلی به چاپ رساند و در دیباچه‌ی این نشر حساب خود را با استادان فلسفه در دانشگاه‌های آلمان صاف کرد، توگویی که درین باب تاکنون چنانکه باید سخن نگفته بوده است. در ۱۸۵۱ مجموعه‌ی مقاله‌ای به نام *ذیل‌ها و حاشیه‌ها*^{۱۱} در باب موضوعهای گوناگون منتشر کرد که پسند افتاد. در ۱۸۵۹ ویرایش سومین و کلان تری از اثر اصلی خویش منتشر کرد.

پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸، که شوپنهاوئر هیچ دلبستگی به آن نداشت، در مردم آمادگی بیشتری برای توجه به فلسفه‌ای پدید آمده بود که بر عامل شر در جهان و بیهودگی زندگی تکیه می‌کرد و روی گرداندن از زندگی و روی کردن به زندگی زاهدانه و ژرف اندیشی استتیک را موعظه می‌کرد و به همین دلیل شوپنهاوئر در اوایل دهه‌ی زندگی خود مردی نامدار شد و دیدارگران از همه سو به دیدارش می‌شتافتند و از قدرت سخنوری درخشان لذت می‌بردند. و استادان آلمانی اگر چه نیشخندها و زخم‌زبانهای او را فراموش نکرده بودند، در چندین دانشگاه درس - گفتارهایی درباره‌ی سیستم وی دادند و این نشانه‌ی استواری از آن بود که سرانجام به مقصد رسیده است. شوپنهاوئر در سپتامبر ۱۸۶۰ درگذشت.

شوپنهاوئر فرهنگی بسیار پهناور داشت و نویسنده‌ای زیر دست بود. مردی با شخصیتی و اراده‌ای قوی که هرگز باکی از بیان آراء خویش نداشت و استعدادی نیز در طنز داشت. از حس عملی و زرنگی در کسب و کار نیز بهره‌ها داشت. اما خود خواه بود و خود ستا و ستیهنده و گهگاه حتا زُمخت، و نمی‌توان گفت که از دل بهره‌چندانی داشت. رابطه‌ی پازنان آنچنان نبود که از کسی که

7. Ueber den Willen in der Natur

8. Scientific Society of Drontheim

9. Royal Danish Academy of the Sciences

10. Die beiden Grundprobleme der Ethik

11. Parerga und Paralipomena

بازبانی گشاده از اخلاق و مسائل زهد و عرفان سخن می گوید، چشم می توان داشت و ناشران وی برخی اشاراتش به جنس زن را حذف می کردند. افزون بر این، حساسیت نظری او به رنجهای انسانی با کوشش عملی چندانی برای آرام بخشیدن به آنها همراه نبود. بلکه همانگونه که خود حکیمانه اشاره کرده است، این قدیس است که باید فیلسوف بشود نه فیلسوف قدیس. و اگر چه به عنوان يك انسان از دوست داشتنی ترین فیلسوفان نیست، به گمان من، استعداد درخشان او در نویسنده گی جای چون و چرا ندارد.

۲. رساله دکتری شوپنهاور

شوپنهاور در رساله دکتری خود سخت زیر نفوذ کانت است. جهان تجربی جهان پدیدارانه^{۱۲} است: عینی است برای يك ذهن و بدین عنوان جهان باز نمودهای ذهنی^{۱۳} ما است. اما هیچ عینی نیست که یکسره جدا و گسیخته از دیگر چیزها بر ما نموده شود. یعنی، تمامی باز نمودها [یا صورتهای] ذهنی ما به صورتی سامانمند با باز نمودهای دیگر در پیوند است. و دانش یا علم همانا دانش به این رابطه های سامانمند است. «علم، یعنی سیستمی از عینهای شناخته»، نه توده ای از باز نمودها. و برای این همبستگی یا پیوستگی می باید يك جهت کافی^{۱۴} وجود داشته باشد. بدینسان اصل کلی فرمانروا بر دانش ما از عین ها یا پدیدارها اصل جهت کافی است.

شوپنهاور برای روشن کردن اصل جهت کافی «فرمولبندی ولف را به عنوان کلی ترین فرمول» بر می گزیند که می گوید: «هیچ چیزی دلیل نیست از آن روی که هست.»^{۱۵} و اما وی رهسپار کشف چهار گونه یا چهار طبقه اصلی از عین ها و چهار گونه اصلی از همبستگی یا پیوستگی می شود و به این نتیجه می رسد که چهار صورت بنیادین از اصل جهت کافی وجود دارد و این اصل در فرمولبندی کلی خود بر آهنجیده از آنهاست. ازینرو، عنوان رساله را ریشه چهارتوی اصل جهت کافی می گذارد.

نخستین طبقه از عین ها (اثره ها) یا باز نمودها، باز نمودهای شهودی، تجربی و کاملند.^{۱۶} این گفته چه بسا چندان روشن نباشد؛ اما در زبان واقع بینی عادی اینگونه عین ها عین های فیزیکی اند که در زمان و مکان دارای رابطه علیتی اند و جستار مایه علمی همچون فیزیک و شیمی را تشکیل می دهند. به گمان شوپنهاور، این همبستگی مکانی، زمانی و علیتی را می باید به کوشش ذهن نسبت داد که ماده پدیدارها، یعنی احساسهای نخستین، را بر حسب صورتهای پیش اندر

12. phenomenal world

13. Vorstellungen (mental presentations) 14. sufficient reason

15. Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit

۱۶. کامل بدین معنا که این باز نمودها هم صورت پدیدارها را در بر دارند هم ماده آنها را. به عبارت دیگر در اینجا سخنی از مفاهیم بر آهنجیده (تجربیدی) در میان نیست.

حسپذیری، یعنی زمان و مکان، و صورت ناب علیّت، که تنها مقوله فهم است، سازمان می دهد. بدینسان، شوپنهاوئر کار کانت را دنبال می کند، اگرچه مقولات کانتی فهم را به يك مقوله فرومی گاهد. وبر آنست که دانش ما از باز نمودها، از پدیدارها یا، به زبان واقع انگارانه، از عین های فیزیکی در زیر فرمان «اصل جهت کافی شوند»^{۱۷} است.

دومین طبقه از عین ها در بردارنده مفاهیم بر آهنجیده اند و صورت معنادار همبستگی [میان آنها] همانا حکم است. اما حکم بیانگر دانش نیست مگر آنکه صادق باشد. و «صدق عبارتست از رابطه حکم با چیزی جز آن که می توان بنیاد [یا دلیل] آن نامید.» بنیاد [یا دلیل] یا جهت کافی گوناگون تواند بود. برای مثال، هر حکمی می تواند حکمی دیگر را به عنوان بنیاد خود داشته باشد؛ و چون در قواعد نهفتگی و استنتاج به طور صوری نظر کنیم در قلمر و منطق هستیم.^{۱۸} اما به هر حال، حکم، یعنی همنهاد مفاهیم، فرمانگزار «اصل جهت کافی دانش»^{۱۹} است.

سومین طبقه از عین ها در بردارنده «شهودهای پیش اندر صورتهای حس ظاهر و حس باطن، یعنی مکان و زمان» است. زمان و مکان چنان سرشتی دارند که هر جزئی از آنها به شیوه ای خاص به جزء دیگر پیوسته است. و «آن قانونی را که بر حسب آن اجزاء مکان و زمان... تعیین کننده یکدیگرند، اصل جهت کافی وجود»^{۲۰} می نامم. برای مثال، این قانون در مورد زمان قانون زنجیرگی بازگشت ناپذیر^{۲۱} است؛ و «هرگونه شمارش بر پیوستگی اجزاء زمان تکیه دارد.» به عبارت دیگر، بنیاد حساب بر قانونی است که بر اجزاء زمان فرمانر و است؛ حال آنکه بنیاد هندسه بر قانونی است که بر جایگاه نسبی اجزاء مکان فرمانر و است. بنابراین، می توانیم گفت که طبقه سوم از عین ها نزد شوپنهاوئر عین های ریاضی اند و صورت معنادار اصل جهت کافی یا دلیل، که بردانش ما از روابط هندسی و حسابی فرمانر و است، آن قانون، یا بلکه قوانینی است که بر حسب آن اجزاء مکان و زمان به ترتیب با یکدیگر در رابطه اند.

چهارمین طبقه از عین ها تنها يك عضو دارد و آن ذهن [یا فاعل] خوانده^{۲۲} است که همچون عینی برای ذهن [یا فاعل] شناسنده^{۲۳} دانسته می شود. یعنی، این عین همانا نفس (خود) است همچون سرچشمه یا فاعل خواندگی. و اصل فرمانر و بردانش مادر باره رابطه میان این فاعل^{۲۴} و خواهند گیهای آن یا عملهای خواستن «همانا اصل جهت کافی عمل»^{۲۵} است، یا خلاصه تر،

17. principium rationis sufficientis fiendi (the principle of sufficient reason of becoming)

۱۸. آنچه این گفته در بردارد آنست که یکی شدن منطق و علم مابعد الطبیعه، به معنای علم مطلق، چنانکه هگل کرده است، بی معنا است.

19. principium rationis sufficientis cognoscendi

20. principium rationis sufficientis essendi

21. irreversible succession

22. subject of willing

23. knowing subject

24. subject

25. principium rationis sufficientis agendi

قانون انگیزش^{۲۶}. این اصل در بردارنده [اصل] جبر سرشتی^{۲۷} است. آدمی بنا بر انگیزه ها عمل می کند و بنیاد یا جهت کافی انگیزه هایی که بنا بر آنها عمل می کند در سرشت اوست. ما رابطه میان کردارهای آگاهانه يك انسان و خویشتن خویش وی در مقام فاعل خواهندگی را آنجا درمی یابیم که می بینیم این کردارها از سرشت فاعل برمی آیند. و اما به این فاعل پس از این خواهیم پرداخت. اصطلاحات شوپنهاور بر پایه اصطلاحات ولف است، اما وضع گیری کلی او بر پایه فلسفه کانت است. جهان عینی است پدیدار برای يك ذهن و این [رابطه ای] جبری است. البته، شوپنهاور برای جبرگونه هایی می شناسد. برای مثال، در قلمرو خواهندگی جبر اخلاقی فرمانرواست که می باید آن را هم از جبر طبیعی و هم از جبر منطقی باز شناخت. اما در قلمرو باز نمودها به طور کلی، قانونهای ویژه ای بر روابط میان آنها فرمانرواست که به عنوان ریشه های جداگانه اصل جهت کافی شرح داده شد.

و اما، می باید یادآور شد که اصل جهت کافی تنها در سپهر پدیدار صدق می کند، در سپهر عین ها برای يك ذهن، نه بر سپهر عقل یاب^{۲۸}، بر حقیقت ورا پدیدار^{۲۹}، یا به هر نام دیگر. بر سپهر پدیدار در کلیت خود نیز بدرستی صدق نمی کند. زیرا که بر روابط میان پدیدارها فرمانرواست. ازینرو، هیچ برهان جهان شناسیک درباره وجود خدا ارزشمند نمی تواند بود، اگر برهانی باشد که از تمامیت جهان وجود خدا را در مقام علت یا جهت کافی پدیدارها قیاس گیرد. اینجا نیز شوپنهاور با کانت همایی اساسی دارد، اگر چه بی گمان به دنبال کانت تا آنجا پیش نمی رود که ایمان به خدا را همچون امری مربوط به ایمان عملی یا اخلاقی پیشنهاد کند.

۳. جهان همچون باز نمود

آن رساله دکتری که هم اکنون نگاهی کوتاه به آن کردیم، در قیاس با اثر بزرگ شوپنهاور، یعنی جهان همچون خواست و باز نمود چیزی خشک و نادلچسب می نماید. اما حق با شوپنهاور است که نخستین را درامدی به دومین می انگاشت. زیرا اثر اصلی وی با این جمله آغاز می شود که «جهان باز نمود [ذهن] من است.» یعنی، تمامی جهان پدیدار، یا به گفته شوپنهاور، تمامی تجربه عینی (ابژه ای) است برای يك ذهن (سوژه). حقیقت آن عبارتست از نمودار شدن آن بر يك ذهن یا درك شدن به وسیله آن. به گفته بارکلی هستی^{۳۰} چیزهای محسوس، ادراکی^{۳۱} است.

در عین حال می باید دانست که شوپنهاور میان باز نمودهای شهودی^{۳۲} و باز نمودهای بر آهنجیده^{۳۳} یا مفاهیم فرق می گذارد. و هنگامی که شوپنهاور می گوید که جهان باز نمود [ذهن] من است، اشاره وی به باز نمودهای شهودی است. مراد او، برای مثال، این نیست که يك درخت با

مفهوم بر آهنجیده (تجربیدی) من از درخت یکی است. بلکه مراد وی آنست که درخت آنچنانکه من درمی یابمش، تنها در رابطه با من در مقام ذهن دریا بنده وجود دارد. باصطلاح، واقعیت آن در دریافت پذیریش درکشیده می شود. او چیزی نیست جز آنچه من درمی یابم یا در توانم یافت. وضع فکری شوپنهاوئر را اینگونه می توان روشن کرد. مفاهیم بر آهنجیده تنها از آن انسانند، اما باز نمودهای شهودی میان انسان و جانوران، یا دست کم میان انسان و جانوران عالی، مشترک است. يك جهان پدیدار نه تنها برای انسان که برای جانوران نیز وجود دارد. زیرا شرایط امکان آن در جانوران نیز هست؛ و آن شرایط عبارتست از صورتهای پیش / اندر حسپذیری، یعنی زمان و مکان، و مقوله فهم، یعنی علیّت. شوپنهاوئر بر آنست که فهم^{۳۴} در جانوران نیز هست. و «اصل جهت کافی شوند»، برای مثال، در سگ نیز عمل می کند، زیرا برای سگ نیز جهانی وجود دارد که در آن چیزها دارای رابطه علت و معلولی اند. اما جانوران عقل ندارند، یعنی قوه [درك] مفاهیم بر آهنجیده. سگ نیز چیزها را در زمان و مکان درمی یابد و می تواند روابط علیّتی مشخص را دریابد. اما از این گفته چنین بر نمی آید که سگ می تواند بر آهنجیده وار درباره مکان و زمان یا علیّت بیندیشد. به عبارت دیگر، این گزاره که جهان پدیدار عینی است برای يك ذهن دریا بنده هم در مورد انسان صادق است هم در مورد سگ. اما این بدان معنا نیست که سگ نیز می تواند دانست که این گزاره صادق است.

می باید افزود که به نظر شوپنهاوئر این کشف مهم کانت بود که دریافت زمان و مکان به عنوان شرایط پیش / اندر جهان پدیدار، به خودی خود مشهود می شوند. ازینرو آنها را می توان در سلسله باز نمودهای شهودی ما نهاد که شامل «تمامی جهان پدیدار، یا تمامی تجربه، همراه با شرایط امکان آنند.» اما این بدان معنا نیست که سگ، که می تواند مکان و زمان را به خودی خود شهود کند، ریاضیات ناب نیز می تواند پرداخت، اگر چه برای سگ نیز جهانی جای - گاهی^{۳۵} (زمانی - مکانی) وجود دارد.

و اما، اگر جهان باز نمود [ذهن] من است، تن من نیز می باید باز نمود [ذهن] من باشد، زیرا که چیزی است پدیدار. اما از این می باید فراتر رویم. اگر درست است که جهان تنها همچون عینی برای يك ذهن وجود دارد، پس همچنین درست است که ذهن دریا بنده با عین هم پیوند است. «نزد من [که شوپنهاوئر م] ماده و عقل هم پیوندان جدایی ناپذیرند که هر یکی برای دیگری و بنا بر این نسیبانه^{۳۶} وجود دارد... و ایندو با هم جهان همچون باز نمود را می سازند، که همان نمودی است که کانت از آن سخن می گوید و در نتیجه چیزی است دومین.» جهان همچون تصوّر یا باز نمود هم در بردارنده دریا بنده است هم دریافت. این تمامیت، آنچنانکه کانت می گفت، از نظر تجربی [عالم] واقعیت است، و از دیدگاه برین ایده گانی [= ایده ای، ایده آل] است.

شوپنهاوئر کانت را سخت بزرگ می‌داشت و خود را جانشین راستین کانت می‌دانست. اما نظریه وی دربارهٔ خصلت پدیداری واقعیت اگرچه از جای دیگری گرفته نشده بود، اما عامل دیگری آن را سخت نیرو داده بود. شوپنهاوئر اندکی پس از نشر رسالهٔ دکتریش در ۱۸۱۳ در وایمار با شرقشناسی به نام ف. مایر آشنا شد که وی را با نوشته‌های فلسفی هند آشنا کرد و دلبستگی او به حکمت شرقی تا پایان زندگی بر جا ماند و در پیری به اوپانیشادها می‌اندیشید. بنابراین، جای شگفتی نیست که وی نظریهٔ خود دربارهٔ جهان همچون تصویر یا باز نمود را با نظریهٔ هندی مایا هم‌معنان کرده باشد. ذهنها و عینهای فردی همه نموداند، مایا اند.

و اما، اگر جهان پدیدارانه باشد، این پرسش پیش می‌آید که بنیاد ناپدیدار^{۳۷} آن چیست؟ آن حقیقتی که در پس پردهٔ مایا نهفته است چیست؟ بحث شوپنهاوئر دربارهٔ ماهیت این حقیقت و صورتهای خود-نمایانگری آن بخش بر استی دلکش فلسفهٔ اوست. زیرا نظریهٔ جهان همچون تصور (ایده)، اگرچه به گمان شوپنهاوئر پاره‌ای جدایی‌ناپذیر از فلسفهٔ اوست، البته گسترش وضع نظری کانت است، حال آنکه نظریهٔ جهان همچون خواست (اراده) نوآوری اوست^{۳۸} و برداشت ویژهٔ او را از زندگی انسانی در بردارد. اما، پیش از آنکه به این مطلب بپردازیم، سخنی دربارهٔ نظریهٔ او در باب کارکرد عملی مفاهیم می‌باید گفت که به جای خود دل‌انگیز است.

۴. کارکرد زیستی مفاهیم و امکان علم مابعدالطبیعه

چنانکه گذشت، انسان افزون بر باز نمودهای شهودی مفاهیم بر آهنجیده (تجربیدی) نیز دارد که ساختهٔ عقل است و مستقیم یا نامستقیم در بردارندهٔ تجربه است. اما چرا ما آنها را می‌سازیم؟ کارکرد آنها چیست؟ پاسخ شوپنهاوئر آنست که کارکرد نخستین آنها عملی است. «فایدهٔ بزرگ مفاهیم در این واقعیت است که به وسیلهٔ آنها با مادهٔ اصلی دانش [یعنی داده‌های حس] بهتر می‌توان سروکار داشت و آنها را واری کرد و سروسامان داد.» مفاهیم بر آهنجیده در قیاس با باز نمودهای شهودی و دانش دریافتی بی‌میانجی، به یک معنا کم‌مایه‌اند، زیرا، برای مثال، بسی از ناهمگونیهای افراد عضو یک طبقه را حذف می‌کنند. اما اگر قرار است که ارتباط ممکن باشد و دانش تجربی نگاه داشته و دست به دست فراداده شود، به آنها نیازمندیم. «بالا ترین ارزش دانش عقلی یا بر آهنجیده در انتقال‌پذیری آن و امکان نگاهداشت همیشگی آنست و بویژه از این جهت است که برای عمل اهمیت بی‌اندازه دارد.» شوپنهاوئر همچنین اهمیت اخلاقی مفاهیم و

37. noumenon

۳۸. شوپنهاوئر دوست داشت که فلسفهٔ خواست (اراده) خود را گسترشی از نظریهٔ کانت دربارهٔ پیشینگی عقل عملی یا خواست عقلانی بداند. اما اراده باوری متافیزیکی شوپنهاوئر در حقیقت در اندیشهٔ کانت جایی نداشت و از اندیشهٔ شوپنهاوئر تراویده بود.

عقل ورزی (تعقل) بر آهنجیده را یادآور می شود. راهنمای رفتار انسان اخلاقی اصول است و اصول نیازمند مفاهیم است.

اما سر و کار شوپنهاوئر تنها با نشان دادن نمونه هایی از ارزش عملی مفاهیم نیست، بلکه سخت در آن می کوشد تا نشان دهد که این ارزش عملی با نظریه کلی او درباره شناخت در پیوند است. دانش خدمتگزار خواست (اراده) است. و یا، اگر علم مابعدالطبیعه را اینجا کنار بگذاریم، دانش پیش از هر چیز ابزاری است در خدمت بر آوردن نیازهای جسمانی و خدمتگزار تن است. نزد جانوران نیازها ساده ترند تا نزد انسان و بر آوردنشان آسانتر. برای حیوان دریافت حسی بس است، بویژه که طبیعت برای جانوران وسایل حمله و دفاع فراهم آورده است، همچون چنگال شیر و نیش زنبور. اما با تکامل هر چه بیشتر اندام، بویژه مغز، نیازها و خواستها نیز همبستگی به تکامل می یابند و برای بر آوردن آنها به دانش عالیتري نیاز هست. در انسان عقل پدیدار می شود که وی را در کشف راههای تازه بر آوردن نیازها و ساختن ابزارها و جز آنها، توانا می کند.^{۳۹}

بنابر این، کارکرد نخستین عقل زیستی است. می توان گفت که طبیعت آن را همچون ابزاری برای بر آوردن نیازهای اندامه ای بسی پیچیده تر و تکامل یافته تر از اندامه جانور آفریده است. اما اینگونه نیازها نیازهای زیستی اند. سر و کار عقل پیش از هر چیز با خوراک یافتن و زاد آوردن (تولید مثل) است، یعنی با نیازهای جسمانی فرد و نوع. و از آن چنین بر می آید که عقل برای راه بردن از پرده پدیدارها به حقیقت بنیادین، به نومنون^{۴۰} به کار نمی آید. مفهوم همانا ابزاری عملی است: کار آن اینست که شماری از چیزها را که از يك طبقه اند فراهم آورد و ما را آن توانایی بخشد که با انبوه پر دامنه ای از ماده به آسانی و صرفه جویانه سر و کار داشته باشیم. اما به کار آن نمی آید که از پدیدارها به سوی گوهر بنیادین یا «شیء در ذات خویش» فرارویم.

درین صورت، می توانیم پرسید که پس علم مابعدالطبیعه چگونه ممکن تواند بود؟ پاسخ شوپنهاوئر آنست که اگر چه عقل به طبع خدمتگزار خواست (اراده) است، اما در انسان تا جایی پرورش تواند یافت که به عینیت تواند رسید. یعنی، اگر چه ذهن انسان نخست ابزاری است برای بر آوردن نیازهای جسمانی او، اما می تواند انرژی افزونه ای را پرورش دهد که، دست کم چندی، آن را از خدمت به شهوت آزاد کند و بدینسان انسان به تماشاگری فارغ از تعلق^{۴۱} بدل شود و نگره ای ژرف اندیشانه در پیش گیرد، چنانکه در ژرف اندیشی هنری و فلسفی می بینیم.

آشکار است که این ادعایی که به سود ذهن انسان می شود از مشکلی که گزارش شوپنهاوئر از [ماهیت] مفهوم پدید می آورد، چیزی نمی کاهد. زیرا فلسفه سیستمدار و انتقال پذیر می باید با

۳۹. البته دلیل مخالف این گفته آنست که در این بیان همه چیز وارونه شده است. یعنی، می توان ادعا کرد که به سبب داشتن قدرت خردورزی است که انسان می تواند بر دامنه و شمار خواسته ها و هوسهای بیفزاید.

مفاهیم بیان شود و اگر مفاهیم نتوانند جز با پدیدارها سروکار داشته باشند، جایی برای علم مابعدالطبیعه نخواهد ماند. اما شوپنهاور پاسخ می‌دهد که فلسفه متافیزیکی ممکن است بدان شرط که در ساحت دانش حسی شهود بنیادینی درکار باشد که درباره ماهیت حقیقتی که در بنیاد پدیدارها جای دارد، به ما درون بینی مستقیمی ببخشد، درون بینی که فلسفه می‌کوشد به صورت مفهومی بیان کند. بنابراین، فلسفه عبارتست از کنشی میان شهود و عقل ورزی مفهومی. «مفهوم را توانگری شهود بخشیدن کاری است که شعر و فلسفه مدام با آن سروکار دارند.» مفاهیم به ما دانش تازه‌ای نمی‌بخشند: آنچه اساسی است شهود است. اما شهود می‌باید به ساحت مفهوم برآید تا به فلسفه بدل شود.

شوپنهاور وضع کمابیش مشکلی دارد. او نمی‌خواهد پایه فلسفه را بر یک شهود استثنایی بگذارد که از سویی با دریافت حسی بکلی فرق داشته باشد و از سوی دیگر با عقل ورزی برآهنجیده. ازینرو، آن شهودی که وی از آن سخن می‌گوید می‌باید در ساحت دانش حسی باشد. اما سروکار دریافت حسی با اشیاء فردی است و بنابراین با پدیدارها. زیر افردیت به عالم پدیدارها تعلق دارد. پس، وی ناگزیر می‌باید بکوشد تا نشان دهد که در ساحت دریافت حسی نیز نوعی آگاهی شهودی از «نومنون» در میان تواند بود، همان آگاهی که اساس میانجیگری فلسفه است. واری ماهیت این شهود را به بخش بعدی واگذاریم و به این نکته توجه کنیم که شوپنهاور از برخی جنبه‌ها پیشاهنگ اندیشه‌های برگسون است، زیرا برگسون نیز بر کارکرد عملی عقل و ناتوانی مفهوم در درک حقیقت زندگی تکیه می‌کرد و بنیاد فلسفه را بر شهود نهاد و بخشی از کار فیلسوف را کوشش برای میانجی شدن برای این شهود دانست، البته تا آنجا که چنین کاری در ساحت [اندیشه] مفهومی ممکن است. پس فلسفه نزد برگسون، همچنانکه نزد شوپنهاور، عبارتست از کنش و واکنشی میان عقل ورزی تشریحی و شهودی. البته مرادم آن نیست که برگسون اندیشه‌های خود را بر استی از شوپنهاور گرفته است، زیرا هیچ دلیلی برای آن در دست ندارم. هرگاه اندیشه‌های فیلسوفی همانند اندیشه‌های فیلسوف دیگری پیش از او باشد به هیچ روی دلیل آن نیست که آن اندیشه‌ها را از او وام گرفته بازیر نفوذ او بوده باشد. اما واقعیت آنست که اگرچه برگسون آنگاه که از این همانندی خبردار شد، میان تصور خود از شهود و تصور شوپنهاور از آن فرق گذاشت، اما همانندی آشکاری میان دیدگاههای آن دو هست. به عبارت دیگر، همان جریان یا خطی از اندیشه که در فلسفه شوپنهاور بر زبان آمده، اگر از همان جنبه‌هایی که اشاره شد بنگریم، دوباره در اندیشه برگسون پدیدار شده است. یا از دیدگاهی دیگر، با وجود فرقه‌ها، میان سیستم شوپنهاور و فلسفه زندگی، که اندیشه برگسون نمونه برجسته آنست، پیوستگی هست.

۵. جهان همچون نمود خواست زندگی

کانت بر آن بود که «شیء در ذات خویش»، یعنی قرینه [شیء] پدیدار، ناشناختنی است. اما

شوپنهاوئر به ما می گوید که آن چیست: آن خواست^{۴۲} است. «شیء در ذات خویش یعنی آنچه مستقل از دریافت ما وجود دارد، خلاصه آنچه براستی هست، نزد دموکریتوس مادّه صورت پذیرفته بود. برای [جان] لاک نیز در نهایت همین بود. نزد کانت ناشناختنی است. نزد من خواست است.» و آن خواستی است یگانه؛ زیرا بسگانگی در جهان جای-گاهی، در عالم پدیدار، در کار تواند بود. در عالم وراپدیدار جزیک حقیقت یا «شیء در ذات خویش» در کار نتواند بود. به عبارت دیگر، درون جهان، باصطلاح، یک حقیقت است، حال آنکه برون آن، یعنی نمود این حقیقت، همان جهان تجربی است که از چیزهای کرانمند تشکیل شده است.

شوپنهاوئر چگونه به این عقیده می رسد که «شیء در ذات خویش» همانا خواست است؟ برای یافتن راهی به این حقیقت می باید به درون خود بنگریم. زیرا که آگاهی درونی یا آگاهی متوجه به درون «تنها در تنگ به حقیقت است.» از راه این آگاهی درونی است که من هشیار می شوم. عمل بدنی، که می گویند دنباله یا حاصل خواستن (اراده کردن) است، چیزی جدا از خواستن نیست بلکه با آن یکی است. به عبارت دیگر، عمل بدنی همانا خواست عینی شده است: خواست است که به ایده یا باز نمود بدل می شود. در حقیقت، تمامی تن چیزی جز خواست عینی شده نیست، خواست همچون باز نمودی نزد آگاهی. شوپنهاوئر بر آنست که هر کسی اگر به درون خود بنگرد می تواند این واقعیت را دریابد، و آنگاه که بر این شهود بنیادین دست یافت، به حقیقت راه یافته است و تنها می باید این کشف را به سراسر جهان گسترش دهد.

شوپنهاوئر رهسپار این راه می شود و نمود آن خواست یگانه را هم در آن کششی که مغناطیس را به سوی قطب شمال می کشد می بیند هم در پدیده های کشش و واژنش، هم در گرانی (ثقل)، هم در غریزه حیوانی و شهوت انسانی و چیزهای دیگر. هر سو که می نگرَد، خواه عالم بی جانان باشد یا جانداران، گواه تجربی این نظریه را می یابد که پدیدارها عبارتند از نمود یک خواست مابعد الطبیعی.

طبیعی ترین پرسشی که اینجا به ذهن می رسد آنست که اگر «شیء در ذات خویش» در پدیدارهایی اینچنین گوناگون، همچون نیروهای جهانگیر طبیعت مانند گرانی و اراده انسانی پدیدار می شود، چرا باید نام آن را «خواست» گذاشت؟ آیا «نیرو» یا «انرژی» واژه هایی درخورتر نیست، بویژه که این باصطلاح «خواست»، اگر در ذات خود در نظر گرفته شود، «ناآگاه است و جز کشش کور بی پایان نیست»، «کوششی است پایان ناپذیر». و به نظر نمی رسد که اصطلاح «خواست»، که دربردارنده عقلانیت است، برای بیان یک کشش یا کوشش کور چندان درخور باشد.

اما، شوپنهاوئر از این اصطلاح براساس این عقیده دفاع می کند که ما می باید اصطلاح

توصیفی خود را از آنچه نزد ما از همه شناخته تر است بگیریم. آنچه ما بی میانجی از آن آگاهیم خواست ماست و همان به که آنچه کمتر شناخته است به زبان آنچه بهتر شناخته است وصف شود تا بعکس.

خواست متافیزیکی، افزون بر وصفهایی همچون کشش کور، کوشش بی پایان، شوند جاودانه و جز آنها، «خواست زندگی» نیز وصف شده است. در واقع، «خواست» و «خواست زندگی» نزد شوپنهاور یک چیزند. بنابراین، از آنجا که واقعیت تجربی عینیت یافتگی یا نمود خواست متافیزیکی است، ناگزیر نمودگار خواست زندگی است و برای شوپنهاور آوردن نمونه های بسیار از این نمودگاری، آسان است. کافی است به عشق طبیعت به نگاهداشت انواع نگاهی کنیم. پرندگان، برای مثال، برای جوجگانی لانه می سازند که هنوز آنها را نمی شناسند. حشرات جایی تخم می ریزند که شفیره بتواند خوراک خود را بیابد. تمامی سلسله پدیدارهای غریزه حیوانی نمودگار حضور همه جاگیر خواست زندگی است. اگر به کار و کوشش خستگی ناپذیر زنبوران و مورچگان بنگریم و بپرسیم که اینها همه راه به کجای می برد و از آن چه حاصل می شود، تنها می توانیم گفت که «سیر کردن گرسنگی و غریزه جنسی»، یعنی، به عبارت دیگر، وسایل نگاهداشت زندگانی نوع. و اگر به انسان بنگریم با کسب و کارش، با بر ساخته ها و فن آوریهایش، می باید اقرار کنیم که تمامی این کوشش نخست جز در خدمت نگاهداشت افراد میرا در پهنه کوتاه زندگیشان و آوردن مقداری رفاه بیشتر برای آنان و از راه آنان یاری رساندن به ماندگاری نوع نیست.

اینها همه با آنچه در آخرین بخش درباره نظریه شوپنهاور در باب کارکرد زیستی عقل گفتیم و اینکه کار عقل نخست بر آوردن نیازهای جسمانی است، جور می آید. اما اشاره کردیم که عقل انسانی می تواند چنان پرورش یابد که، دست کم چندی، خود را از بندگی خواست آزاد کند. و خواهیم دید که شوپنهاور سلسله کار و کوششهای بشری را هرگز به خوردن و آشامیدن و جفتگیری کردن محدود نمی داند، یعنی به وسایل نگاهداشت زندگانی فرد و نوع. اما نخستین کارکرد عقل را نمودی از همان سرشت خواست می داند که «خواست زندگی» است.

۶. بدبینی متافیزیکی

باری، اگر خواست کوششی است بی پایان و رانه ای و انگیزتاری کور که هیچگاه از عمل بازمی ایستد پس هرگز خرسند نمی شود و به آرامش نمی رسد. خواست همواره - کوشیدن است و هرگز - نرسیدن. و این سیمای اصلی خواست متافیزیکی در عینیت بخشیدنش به خویش، بالاتر از همه در زندگانی انسان، باز یافته است. آدمی در پی خرسندی و شادکامی است، اما بدان نمی تواند رسید. آنچه شادکامی یا لذت می نامیم چیزی جز باز ایستادن گذرای خواهش نیست. و خواهش، که فرامویدک نیاز یا خواسته است، صورتی است از رنج. بنابراین، شادکامی یعنی «رهایی از یک

رنج، از يك خواسته؛ و» [بنابر این] در حقیقت ودر اساس همواره چیزی است منفی نه مثبت». اما بزودی کار به ملال می کشد و پس از خرسندی باز آن کوشش خود را از سر می گیرد. ملال است که سبب می شود موجوداتی همچون آدمیان، که چنین کم یکدیگر را دوست می دارند، همدی با یکدیگر را بجویند. و نیروهای بزرگ عقلی کاری جز افزودن بر توان رنجکشی و ژرفتر کردن تنهایی فرد نمی کند.

هر چیزی، در مقام عینیت یافتگی آن خواست زندگی یگانه، می کوشد تا زندگانی خود را به زبان [زندگانی] چیزهای دیگر استوار کند. ازینرو، جهان میدان ستیزه است، ستیزه ای که نمودگار درگیری خواست با خویش و عذاب بردن از خویش است. شوپنهاوئر این ستیزه را در عالم بی جانان نیز نمایان می بیند، اما بطبع برای اثبات تجربی نظریه خویش بیشتر به عالم جانداران و عالم انسانی روی آور می شود. برای مثال، بر شیوه ای که جانوران يك نوع جانوران نوع دیگر را شکار می کنند، تکیه می کند و چون به انسان می رسد بر استی عنان خود را رها می کند. «سرچشمه اصلی بدترین بدیهایی که انسان از آن رنج می برد همانا انسان است: انسان گرگ انسان است»^{۲۳}. هر آن کس که این واقعیت آخرین را بروشنی فراچشم دارد، با این واقعیت که هر انسانی می باید شیطان انسان دیگر باشد، جهان را دوزخی می بیند بدتر از دوزخ دانسته. جنگ و ستمگری، البته، آبی است برای آسیای شوپنهاوئر، و این مرد که هیچ همدلی با انقلاب ۱۸۴۸ نداشت، با تندترین زبان از بهره کشی و بردگی و اینگونه سیاهکاریهای اجتماعی سخن می گوید. می باید یادآور شویم که خودخواهی و آزمندی و ددمنشی و ستم پیشگی انسان نزد شوپنهاوئر دلیل حقیقی وجود دولت است. دولت نه نمودگار خدا که چیزی جز آفریده آن خودخواهی روشن بینی نیست که می کوشد جهان را اندکی تاب آوردنی تر از آن کند که در نبود دولت می بود. بدینسان، بدبینی شوپنهاوئر متافیزیکی است، بدین معنا که همچون پیامد سرشت خواست متافیزیکی ارائه می شود و این فیلسوف چشم خود را تنها به این واقعیت تجربی ندوخته است که در جهان شر و رنج بسیار است، بلکه آنچه را که به گمان او علت واقعیت تجربی است نشان می دهد. «شیء در ذات خویش» همانست که هست، اما واقعیت پدیدار را باید با همان سیمای سیاهی که بر استی از آن مشاهده می کنیم، نشان دهیم. البته، برای کاهش رنج می توان کاری کرد. این نیز واقعیتی است تجربی. اما اگر گمان کنیم که می توانیم سرشت بنیادی جهان یا زندگی بشری را دگرگون کنیم، به خطا رفته ایم. برای مثال، اگر جنگ برمی افتاد و نیازهای مادی همه آدمیان بر آورده می شد، حاصل آن، بنابر مقدمات شوپنهاوئر، چیزی جز ملال تاب نیاوردنی نمی بود که بازگشت ستیزه را به دنبال دارد. باری، علت انجامین همه گیری رنج و شر در جهان همانا سرشت «شیء در ذات خویش» است. و شوپنهاوئر در کشیدن تازیانه برگرده خوش بینی ارزان بهای

لایبنتیس، به نظر خویش، هیچ کوتاه نمی آید، و نیز نادیده گرفته شدن وجه تاریک زندگی بشری نزد ایده باوران آلمانی، بویژه هگل، و یا «عقلی» شمردن آن و توجیه آن را، آنگاه که می خواهند آن را به دیده بگیرند، برایشان نمی بخشاید.

۷. چند نکته سنجشگرانه

آشکار است که به نظر شوپنهاور نظریه وی درباره خصلت پدیداری واقعیت تجربی با نظریه وی درباره خواست دمساز است. یعنی، به گمان وی، با پذیرش نظریه کلی کانت درباره خصلت پدیداری جهان، وی می تواند، بی هیچ گسستگی، ماهیت «شیء در ذات خویش» را نمایان کند. اما اینجا جای شک هست.

برای مثال، به ریافت شوپنهاور به خواست از راه آگاهی باطنی نظری کنیم. چنانکه هر بارت اشاره کرده است، بر بنیاد اصول شوپنهاور خواست، آنچنانکه در دریافت درونی دیده می شود، می باید تابع صورت زمان باشد: خواست از راه کرده های پیاپی خویش است که شناخته می شود و این کرده ها پدیدارانه اند. ما هرگز نمی توانیم به خواست در مقام حقیقت ورا پدیدارانه دست یابیم. زیرا تا بدانجا که ما به آن هشیاریم، وجود آن پدیداری است. البته، ما می توانیم از خواست متافیزیکی سخن گوئیم، اما تا بدانجا که در اندیشه و سخن می گنجد، به نظر می رسد که می باید عینی برای یک ذهن، و بنا بر این پدیداری باشد.

شوپنهاور البته اقرار می کند که ما نمی توانیم خواست متافیزیکی را، آنچنانکه در ذات خویش هست، بشناسیم و آن را چه بسا صفاتی است که برای ما ناشناخته و برآستی در نیافتنی است. اما بر آنست که در نمایش و عینیت یافتگی، اگر چه جزئی، شناختنی است و خواهندگی ما نزد ما نمایانترین نمود آنست. اما، درین صورت، خواست متافیزیکی، تا آنجا که در قلمر و دانش ما درمی آید، گویی به پدیدارها تجزیه می شود. و به نظر می رسد نتیجه آن باشد که ما «شیء در ذات خویش» را نمی توانیم شناخت. به زبان دیگر، شوپنهاور می خواهد فلسفه خویش را نه بر یک شهود استثنایی و اختصاصی از حقیقت غایی، که بر دریافت شهودی ما از خواهندگی خویش بنانهد. اما، بنا بر مقدمات وی، به نظر می رسد که این دریافت شهودی به آن عالم پدیداری تعلقی دارد که تمامی سلسله رابطه ذهن-عین را در بر می گیرد. خلاصه، بادر نظر داشتن نظریه جهان همچون باز نمود، که نخستین کتاب از اثر اصلی شوپنهاور است، تصور دستیابی به «شیء در ذات خویش» دشوار است و کانت هم البته جز این نمی گفت که ناممکن است.

به گمان من، جهت اعتراض درست است. البته، آزاد کردن فلسفه شوپنهاور از لنگر کانتیسم و عرضه کردن آن به صورت یک فرضیه نیز ممکن است. می توان چنین انگاشت که در طبع این فیلسوف گرایشی به روشن نگری و تکیه بر جنبه های سیاه جهان و زندگی بشری و تاریخ وجود داشته است. این جنبه ها در نظر وی نه جنبه های دومین که مهمترین و مثبت ترین جنبه های

جهانند. او بر آن بود که تحلیل مفاهیم شادی و رنج این بینش پایه ای را تأیید می کند. بر این پایه بود که او فرضیه تشریحی انگیزتاریخی یا نیروی کوریی پایان - کوشار را بنا کرد و نام خواست را بر آن نیرو نهاد. آنگاه می توانست به دور و بر بنگرد تا برای فرضیه خود در عالم بی جان و جاندار، بویژه عالم انسانی، دلایل تجربی تازه بیابد. افزون بر این، این فرضیه به وی این توانایی را بخشید که درباره زندگی انسان و تاریخ در آینده پیش بینیهایی کلی کند.

البته، مقصودم القای آن نیست که شوپنهاوتر میل داشت نظریه خویش درباره جهان همچون باز نمودارها کند. بعکس، وی بر این نظریه پافشاری می کرد. و نیز مقصودم این نیست که تصویر شوپنهاوتر از جهان اگر با طرحی که هم اکنون در بالا نشان داده شد ارائه می شد، پذیرفتنی می بود. به عنوان يك نکته انتقادی این مطلب را یادآوری می شویم که تحلیل او از شادکامی و «منفی» انگاشتن آن به نظر من به هیچ روی دفاع کردنی نیست. بلکه آنچه می خواهم بگویم اینست که فلسفه شوپنهاوتر بیانگر «بینشی» از جهان است که توجه را به جنبه های خاصی از آن می کشاند و اگر فلسفه وی به صورت فرضیه ای بیان شود که بنیاد آن بر توجه انحصاری به جنبه های یادشده است، این بینش روشنتر می شود. بی گمان، این بینشی است یا تصویری یکسویه از جهان. اما درست به دلیل یکسویگی و گراف اندیشی آنست که این بینش به صورت وزنه ای ترازبخش یا برابر نهادی (آنتی تزی) برای سیستمی همچون سیستم هگل درمی آید، سیستمی که در آن چشم چنان بر پیشرفت پیر و زمندانه عقل در تاریخ دوخته شده است که شر و رنج موجود در جهان در پس جمله های گران - آهنگ از نظر پوشیده می ماند.

شوپنهاوئر (۲)

۱. ژرف اندیشی هنری گریزگاهی برای چندگاه رستن از بندگی خواست

ریشه تمام شرها نزد شوپنهاوئر بندگی خواست است و فرمانبری از خواست زندگی. اما پیش ازین اشاره کردیم که ذهن انسانی را می توان آنچنان پرورش داد که مرزهای برآوردن نیازهای جسمانی را درنوردد و نیرویی افزون بر نیروی لازم برای به انجام رساندن کارکردهای نخستین زیستی و عملی را درخود پیوراند. بدینسان انسان را توانایی آن هست که از زندگانی بیهوده هوسمندی و تلاش، و از خودپرستی و ستیزه گری بگریزد.

شوپنهاوئر برای گریز از بندگی خواست دوره پیشنهاد می کند که یکی چندگاهی (موقت) است و واحه ای است در صحرا، و دیگری پایدارتر. راه نخستین، ژرف اندیشی هنری و راه هنر است، و دومین طریق پارسامنشی و راه رستگاری. در این بخش به نخستین خواهیم پرداخت، یعنی گریز به یاری هنر.

در ژرف اندیشی هنری انسان به مشاهده گری بی تعلق بدل می شود. اما مقصود این نیست که ژرف اندیشی هنری چیزی دل انگیز نیست. برای مثال، اگر من به يك شیء (اثره) همچون شیئی هوس خیز یا هوس انگیز بنگرم، دیدگاه من دیدگاه ژرف اندیشی هنری نیست: درین صورت من نگرنده ای «دل بسته» ام، در واقع، بنده یا ابزار خواست ام. اما من می توانم به شیء زیبا نه همچون چیزی هوس خیز یا هوس انگیز که تنها و تنها به ارزش هنریش بنگرم. آنگاه من مشاهده گری بی تعلق خواهم بود نه بی علاقه و دست کم چندگاهی از بندگی خواست آزاد شده ام.

شوپنهاوئر نظریه گریز چندگاهی از راه ژرف اندیشی هنری را — خواه گماردن اندیشه بر اشیاء طبیعی باشد یا آثار هنری — با يك نظریه متافیزیکی پیوند می دهد که بر آن نام «ایده های افلاطونی» می گذارد. می گوید خواست خود را بی میانجی در ایده هایی عینیت می بخشد که نسبت آنها به افراد اشیاء طبیعی نسبت سر نمونها^۱ به رونوشتها است. این ایده ها عبارتند از

«نوعهای معین یا صورتهای اصلی دگرگونی ناپذیر و چونیهای^۲ همه جسمهای طبیعی، خواه بی جان باشند یا جاندار، و نیز آن نیروهای کیهانی که خود را بر حسب قوانین طبیعی نمودار می کنند.» بنابر این، نیروهای طبیعی همچون گرانی و نوعها ایده دارند. اما جنسها^۳ ایده ندارند. زیرا شوپنهاوئر بر آنست که نوعهای طبیعی وجود دارند، اما جنسهای طبیعی وجود ندارند. ایده های نوعها را نمی باید با صورتهای درون ذات اشیاء در آمیخت. افراد یک نوع یارده^۴ طبیعی «همپیوند تجربی ایده» اند و ایده سر نمون جاودانه است. البته، به این دلیل است که شوپنهاوئر ایده های خود را با صورت ها یا ایده های افلاطونی یکی می کند.

و اما اینکه یک خواست یا کوشش بی پایان کور چگونه می تواند به صورتی خردپذیر خود را بی میانجی به صورت ایده های افلاطونی در آورد، چیزی است که من مدعی فهم آن نیستم. به گمان من، شوپنهاوئر با همه بدزبانیهای که باشلینگ و هگل می کند، در باب اهمیت متافیزیکی هنر و شهود هنری با آنان همباور است، و این عقیده که ژرف اندیشی هنری گریزگاهی است ناپایدار از بندگی شهوت، از آن فیلسوفی است که شوپنهاوئر او را بسیار می ستود، یعنی افلاطون، و از او نظریه ایده هایی را وام می گیرد که هیچ پیوند روشنی با خواست ندارد، آنهم خواستی که کوشش کور و انگیزه خود آزار وصف می شود. باری، کوشیدن بر سر این جنبه از موضوع ضرورتی ندارد. نکته آنست که نبوغ هنرمندانه می تواند ایده ها را دریابد و آنها را در اثر هنری بیان کند. و در ژرف اندیشی هنری مشاهده گر در این دریافت از ایده ها شرکت می کند و بدینسان از آنچه گذرا و دگرگونی پذیر است بر می شود و به آنچه جاودانه و دگرگونی ناپذیر است ژرف می اندیشد و نگره وی ژرف اندیشانه است نه شهوانی، و شهوت در وی با تجربه هنری آرام گرفته است.

بزرگداشتی که شوپنهاوئر از نقش نبوغ هنری می کند با روح رومانیتیک خویشاوندی دارد. اما، در باب ماهیت نبوغ هنری و نسبت نابغه با آدم عادی چندان بر روشنی سخن نمی گوید. گاه به نظر می رسد که نبوغ را نه تنها توانایی درک ایده ها که همچنین توانایی بیان آنها در آثار هنری می داند و گاهی دیگر به نظر می رسد که نبوغ را تنها قوه شهود ایده ها می داند و توانایی بیان آنها در آثار هنری را یک امر فنی می شمارد که می توان با آموزش و تمرین به دست آورد. نخستین برداشت با باور عادی ما درین باره سازگارتر است، یعنی اینکه نبوغ هنری شامل توانایی آفرینش هنری است و اگر کسی از چنین توانایی بهره مند نباشد نه تنها نبوغ هنرمندانه به وی نسبت نخواهیم داد که هرگز وی را هنرمند نخواهیم خواند. دومین برداشت حکایت از آن دارد که هر کس که توانایی درک هنر و ژرف اندیشی در آن را داشته باشد تا حدودی از نبوغ بهره ور است. اما می توان ازین پیشتر رفت و همزبان با بندتو کروجه^۵ گفت که شهود هنری شامل فرمانمود^۵ درونی است به معنای باز آفرینی در خیال، در برابر فرمانمود بیرونی آن. درین صورت هم هنرمند آفریننده و هم آن کس که

در اثر ژرف می نگرد و آن را درمی یابد، هر دو «فرانماینده» (بیان کننده) اند، اگر چه هنرمند آفریننده به آن فرانمود بیرونی می دهد. اگر چه این دو گونه برداشت را می توان به هم نزدیک کرد، اما، به گمان من، نبوغ هنری نزد شوپنهاور هم شامل قوه شهود ایده ها است هم قوه فرانمود آفریدگارانۀ این شهود، اگر چه به یاری آموزش فنی. درین صورت کسی که نمی تواند خود آثار هنری بیافریند می تواند تا مرحله شهود ایده ها در فرانمود بیرونی آنها و از راه آنها، از نبوغ بهره ور شود.

واما، نکته مهم در این بحث اینست که انسان با ژرف اندیشی هنری از آن فرمانبرداری اصلی دانش از خواست یا شهوت برمی گذرد و به «ذهن» (سوژه) فارغ از خواست شناخت بدل می شود «که دیگر در پی نسبتها بر اساس اصل جهت کافی نیست، بلکه آرام می گیرد و در ژرف اندیشی پایداری در بارۀ عینی (ابژه ای) که به او عرضه شده است، جدا از پیوند آن با هر عین دیگر، غرقه می شود.» اگر موضوع ژرف اندیشی جز صورت معنادار یا جز ایده که به صورتی مشخص به ادراک عرضه شده است، نباشد، سروکار ما با زیبایی است. و اما، اگر کسی موضوع ژرف اندیشی را دارای نسبتی دشمنانه و تهدید آمیز با تن خویش بداند، یعنی عینیت یافتگی خواست به صورت بدن انسانی به قدرت قاهر خویش، وی به وجود برین^۶ می اندیشد. به وجود برین می اندیشد اما بدان شرط که با شناخت خصلت تهدید کننده موضوع، همچنان ژرف اندیشی عینی را دنبال کند و اجازه ندهد که عاطفه ترس، که کار آن خویشتن پایی^۷ است، بر او چیره شود. برای مثال، مردی در قایقی کوچک در دریای طوفانی اگر چشم بر شکوه این صحنه و قدرت عناصر در آن بدوزد در وجود برین ژرف اندیشی کرده است.^۸ آدمی خواه به زیبایی بیندیشد خواه به وجود برین چندگاهی از بندگی خواست رهایی یافته است و ذهنش به جای آنکه ابزاری در خدمت بر آوردن شهوت باشد، از آرامش برخوردار شده و دیدگاهی یکسره عینی و بی تعلق در پیش گرفته است.

۲. هنرهای زیبای خاص

هم شلینگ و هم هگل هنرهای زیبای خاص را در سلسله های فرازنده طبقه بندی کردند. شوپنهاور نیز در این سرگرمی با ایشان شرکت دارد. سنجۀ او برای طبقه بندی و ترتیب سلسله ها درجات عینیت یافتن خواست است. برای مثال، معماری فرانمایندۀ برخی ایده های پستتر همچون گرانی^۹ و همبستگی و استواری و سختی است، یعنی صفات کلی سنگ. افزون بر این،

6. the sublime 7. self-regarding

۸. شوپنهاور، به پیروی از کانت، میان برین پویا [dynamical sublime] و برین ریاضی [mathematical sublime] فرق می گذارد. آن که در قایق نشسته است به نمونه ای از نوع نخست می اندیشد. اما برین ریاضی عظمتی است ایستا، همچون عظمت يك سلسله کوه بزرگ.

9. gravity

معماری با فرامودن کشاکش میان گرانی و استواری، نامستقیم‌فرانمایندهٔ ستیزهٔ خواست [با خویش] است. آبان‌شناسی^{۱۰} هنری نشان دهندهٔ ایده‌های مادهٔ آبگونه است، چنانکه در فواره‌ها و آبشارهای مصنوعی، حال آنکه پالیزکاری^{۱۱} هنری یا گلشن‌آرایی^{۱۲} نشان دهندهٔ ایده‌های درجهٔ عالیت‌ری از زندگی گیاهی است. نگارگری و پیکرتراشی تاریخی فرانمایندهٔ ایدهٔ انسان است، اگرچه سروکار پیکرتراشی دراصل با زیبایی و لطافت است و سروکار نگارگری بیشتر با فرامودن ویژگی و شور. شعر می‌تواند تمامی درجات ایده‌ها را بازنماید، زیرا مایهٔ بی‌میانجی آن مفاهیم است، اگرچه شاعر می‌کوشد با کاربرد استعاره‌ها مفاهیم برآهنجیده (تجربیدی) را به سطح دریافت حسی فرود آورد و خواننده یا شنونده را توان آن بخشد که ایده را در شیء محسوس دریابد.^{۱۳} اما با اینکه شعر می‌تواند تمامی درجات ایده‌ها را بازنماید، هدف اصلی آن باز نمودن انسان است آنچنان که انسان خود را از میان سلسله‌ای از کردارها و اندیشه‌ها و احساسهای همگام با آنها بازمی‌نماید.

در آن زمان در میان کسانی که دربارهٔ زیبایی‌شناسی چیزی می‌نوشتند دربارهٔ مفهوم هنرهای زیبا جنجالی برپا بود. اما درآمدن در این بحث هیچ سودی ندارد که آیا سزاوار است آبان‌شناسی هنری یا گلشن‌آرایی را در شمار هنرهای زیبا بگذاریم یا نه؛ و نیز نیازی به بحث دربارهٔ ترتیب هنرها نیست که اساس آن بر پیوند دادن آنها با یک دستگاه مابعدالطبیعه‌شناسی است که خود جای شک در آنست. بجای آن می‌توانیم به دو نکتهٔ زیر بپردازیم.

یکم، چنانکه می‌توان انتظار داشت، عالیت‌ری هنر شاعرانه نزد شوپنهاوئر تراژدی است. زیرا در تراژدی سرشت حقیقی زندگی بشری را می‌بینیم که به قالب هنر ریخته شده و به شکل درام فراموده شده است، یعنی «آن درد ناگفتنی، آن مویهٔ بشریت، آن پیروزی شر، آن سروری تسخر زن بخت و از یاد رفتن راستان و پاکان» را.

دوم، والاترین همهٔ هنرها نه تراژدی که موسیقی است. زیرا موسیقی هیچ ایده‌ای از آن ایده‌هایی را که عینیت یافتگی بی‌میانجی خواست است، نشان نمی‌دهد، بلکه نشان دهندهٔ خود خواست و ماهیت «شیء در ذات خویش» است.^{۱۴} بنابراین، انسان با گوش فرادادن به موسیقی از آن حقیقت نهفته در زیر پدیدارها کشف مستقیمی می‌کند، اگرچه نه به صورت مفهومی، و این حقیقتی را که به صورت هنری پدیدار شده، به صورتی عینی و بی‌تعلق، درونیافت می‌کند نه همچون کسی که اسیر چنگال جباریت خواست است. افزون بر این، اگر می‌توانستیم همهٔ آنچه را

10. hydraulics 11. horticulture 12. landscape - gardening

۱۳. برای مثال، هورم بسادگی از دریا یا سپیده دم سخن نمی‌گوید بلکه با کاربرد استعاره‌هایی چون «تیرهٔ شرابی» و «سرخ‌بنجه» ایده‌ها را به سطح دریافت حسی نزدیک می‌کند.

۱۴. به همین دلیل با موسیقی تقلیدگر (imitative) [که صداهای طبیعی را تقلید می‌کند]، مانند فصلهای هایدن میانه‌ای ندارد.

که موسیقی بدون مفاهیم بیان می کند، بدرستی با مفاهیم بیان کنیم، به فلسفه راستین می رسیدیم.

۳. فضیلت و گوشه نشینی

اما ژرف اندیشی هنری جز گریزی کوتاه مدّت یا ناپایدار از بندگی خواست نیست و شوپنهاوئر از راه انکار خواست زندگی راهی برای رستگاری ابدی پیشنهاد می کند. در حقیقت، پیشرفت اخلاقی می باید چنین صورتی به خود بگیرد، البته اگر که اخلاقی در کار تواند بود. زیرا خواست زندگی که خود را به صورت خودپرستی، خودبنیادی، نفرت و ستیز نمایان می کند، نزد شوپنهاوئر سرچشمه شر است. «در اندرون هر يك از ما بر استی ددی هست که در کمین فرصت است تا برای زخم زدن بر دیگران نعره بر آورد و یخ و شد و اگر او را باز ندارند، سر ناپودیشان را داشته باشد.» این درد، این شر ریشه دار، فرمانمود مستقیم خواست زندگی است. بنابراین، اگر اخلاقی در میان تواند بود می باید انکار خواست را دربر داشته باشد. و از آنجا که انسان عینیت یافتگی خواست است، انکار آن به معنای انکار نفس، ریاضت کشی و کشتن نفس است.

در حقیقت شوپنهاوئر می گوید که جهان در فلسفه وی دارای معنای اخلاقی است. اما مقصود وی از این گفته، که در بر خورد اول شگفت آور است، آنست که هستی و زندگی به خودی خود يك جنایت است و گناه نخستین ما همین است و کفاره آن را ناگزیر بارنج و مرگ می پردازیم. پس می توانیم گفت که بنیاد جهان بر داد است و آن گفته نامدار هگل را می توان شاهد آورد که «جهان خود دادگاه جهان است». بنابراین، بدین معنا جهان دارای معنای اخلاقی است. «اگر می توانستیم تمامی نکبت جهان را در يك کفه ترازو نهیم و تمامی گناهان جهان را در کفه دیگر، شاهین بی گمان در میانه می ایستاد.» شوپنهاوئر چنان سخن می گوید که گویی خواست خود گناهکار است و خود تاوان آن را می پردازد، زیرا که خود را عینیت می بخشد و از عینیت یافتگی خویش در عذاب است. اما اینگونه سخن گفتن چه بسا گزافه آمیز باشد، زیرا بنا بر مقدمات شوپنهاوئر، رنجهای بشری می باید پدیدارانه باشد و در «شیء در ذات خویش» اثری نداشته باشد. باری، برای گذشتن از این نقطه از این گفته که هستی یا زندگی خود يك جنایت است می توان چنین نتیجه گیری کرد که اخلاق — اگر اخلاقی در کار تواند بود — می باید صورت انکار خواست زندگی و روی گرداندن از زندگی به خود بگیرد.

بنابر آنچه گذشت. بخوبی می توان نتیجه گرفت که عالیتین عمل اخلاقی خودکشی است. اما شوپنهاوئر بر آنست که خودکشی به معنای تسلیم شدن در برابر خواست است نه انکار آن، زیرا آن کس که خودکشی می کند می خواهد از برخی شرها بگریزد و اگر می توانست بی خودکشی از آنها بگریزد خودکشی نمی کرد. پس خودکشی، ناسازه وار^{۱۵}، فرمانمودی است از يك خواست

نهفته زندگی. بنا بر این، انکار و کناره گیری [از زندگی] می باید صورتی دیگر جز خودکشی به خود بگیرد.

و اما در چارچوب فلسفه شوپنهاوئر آیا اخلاق ممکن تواند بود؟ فرد انسانی عینیت یافتگی همان خواست یگانه فردی است و کردار وی تعیین شده است. شوپنهاوئر طبع های عقلانی و تجربی را از هم جدا می کند. خواست متافیزیکی خود را در خواست فردی عینیت می بخشد، و این خواست فردی اگر به خودی خود و پیشاپیش کردارهایش در نظر گرفته شود، همان طبع عقلانی یا عقل - بنیاد^{۱۶} است. خواست فردی آنچنانکه از راه کردارهای پیش نمودار می شود همان طبع تجربی است. و اما، آنچه آگاهی به عنوان عین (ابژه) در برابر دارد کردارهای جزئی خواست است، که یکی پس از دیگری نمایان می شود. بدینسان هر انسانی تنها اندک اندک و ناقص به سرشت خویش پی می برد و در اساس او هم وضع نگرنده بیرونی را دارد. او کردارهای آینده خواست خود را پیش بینی نمی کند بلکه تنها از کردارهایی آگاه است که تاکنون کرده است. بنا بر این، خود را آزاد احساس می کند، که احساسی است کاملاً طبیعی. با اینهمه، کردار تجربی در حقیقت بازگشودگی طبع عقلانی یا عقل - بنیاد است. طبع تجربی بر آئیند طبع عقل - بنیاد است و به وسیله آن تعیین می شود. چنانکه اسپینوزا می گفت، احساس آزادی یا باور داشتن آن در حقیقت نتیجه نا آگاهی از علت های تعیین کننده کردار خویش است.

بنابر این، در نگاه نخست بی معنا است اگر بخواهیم نشان دهیم که مردم چه باید بکنند تا از بندگی شهوت و کوشش بی امان بگریزند، زیرا سرشتشان تعیین کننده کردارشان است و این سرشتها عینیت یافتگی خواست است که همانا خواست زندگی است و خود را در شهوت و کوشش بی امان نمایان می کند.

اما، شوپنهاوئر بر آنست که جبر سرشتی مانع دگرگونی رفتار نیست. برای مثال، چنین انگاریم که من بنا به عادت چنان با حساب و کتاب عمل کنم که برای من سود به بار آورد. اماروزی کسی مرا بر آن می دارد که گنجینه آسمانی ارزشمندتر و پایدارتر از گنجینه زمینی است و این باور تازه مرا به دگرگون کردن رفتارم می کشاند و بجای آنکه به دنبال فرصتی باشم تا به زیان فلان و بهمان خود را اثر و تمند کنم، این فرصت را به ایشان وامی گذارم. و اگر دوستانی داشته باشم، خواهند گفت که سرشت من دگرگون شده است، اما در واقع من همانم که بودم. کارهایی که اکنون می کنم جز آنست که در گذشته می کردم، اما سرشت من دگرگون نشده است، زیرا من همچنان در پی سود خویشم اگر چه دیدگاه خود را نسبت به سودمندترین شیوه رفتار دگرگون کرده ام. به عبارت دیگر، سرشت عقلانی من تعیین کننده آنست که کدام انگیزه ها مرا به عمل برمی انگیزند؛ و من چه ثروتهای زمینی را بینبارم و چه آنها را دور افکنم و به «ثروت آسمانی» روی آورم، انگیزه یکی است.

اما این مثال به خودی خود برای ما روشن نمی‌کند که انکار خواست زندگی چگونه ممکن است، زیرا نشان‌دهنده دوام خودپرستی است نه پدیدارشدن انکار نفس از ریشه. و اگر چه نشان دادن راهی معقول برای آشتی دادن نظریه جبر سرشتی با واقعیات تجربی که به نظر می‌رسد امکان دگرگونی‌هایی را در شخصیت نشان می‌دهند، سودمند تواند بود، اما این کار نمی‌تواند توضیح دهد که خواست زندگی چگونه می‌تواند در عینیت یافتگی خویش و از راه آن، به خود پشت کند و خود را انکار کند. ولی اینجا از این نکته می‌گذریم و کافی است یادآور شویم که اندیشه دگرگون کردن دیدگاه در فلسفه شوپنهاور همان اهمیت را دارد که در فلسفه اسپینوزا داشت. زیرا آنچه شوپنهاور می‌خواهد دریدن گام به گام حجاب مایا، یا جهان پدیدارانه فردیت و بسگانگی است و این از آنجا ممکن است که عقل می‌تواند پرورش یابد و از مرزهایی که انجام کارکردهای نخستین آن می‌طلبد، پافرا تر گذارد. و هر چه در اخلاق پیشتر رویم حجاب مایا را بیشتر دریده ایم. فردیت پدیدارانه است. بنیاد ناپدیدار (نومنون) یکی است: بسگانگی (کثرت) افراد تنها نزد ذهن پدیدارانه وجود دارد. و انسان، در وهله نخست، تا به جایی می‌تواند در پندار فردیت رخنه کند که دیگران را در همان جایگاهی بنشانند که خود نشسته است بی آنکه آسیبی به آنها برساند. بدینسان است که انسان دادگر پدیده می‌آید در برابر انسانی که چنان در دام حجاب مایا افتاده است که دیگران را نادیده می‌گیرد و جز خود را نمی‌بیند.

اما از این نیز فراتر می‌توان رفت و تا به جایی در حجاب مایا رخنه کرد که افراد همگی بر اوستی یکی دیده شوند، زیرا که همگی پدیدارهای يك خواست یگانه‌اند. آنگاه است که به ساحت اخلاقی همدردی می‌رسیم. خیر یا فضیلتی هست که خصلت آن عشق فداکارانه به دیگران است بی هیچ دلبستگی شخصی. نیکی راستین، بخلاف آنچه کانت می‌اندیشید، نه پیروی از دستور مطلق به خاطر وظیفه که عشق است یا آگاه به^{۱۷} یا کاریتاس^{۱۸} در برابر اُرس^{۱۹} که رویکرد آن به خود است. و عشق همدردی است. «هر عشق راستین و ناب همدردی^{۲۰} است و هر عشقی که از سر همدردی نباشد خودخواهی^{۲۱} است. اُرس خودخواهی است؛ آگاه به همدردی است.» شوپنهاور شور و شوق خویش برای فلسفه مایا اندیش هندورا با شیفتگی به بودا در آمیخت و با اخلاق بودایی بیشتر همدلی داشت تا با مفاهیم پویاتر نوع دوستی غربی.

باز از این نیز فراتر می‌توان رفت، زیرا خواست در انسان و از راه او به چنان شناخت روشنی از خویش تواند رسید که هر اسان از خویش رویگردان شود و از خود بگذرد. آنگاه خواست انسانی رشته پیوند با هر چیزی را می‌برد و راه پارسایی و زهد را در پیش می‌گیرد. ازینرو، شوپنهاور زندگی پارسایانه و فقر و کشتن نفس و تن سپردن به مرگ برای رهایی از بندگی خواست را بزرگ می‌دارد. پیش ازین اشاره کردیم که به آسانی نمی‌توان فهمید که خواست خود را چگونه انکار تواند

کرد و شوپنهاوئر نیز از این امر آگاه است و خود به زبان می آورد که این گفته ای است تناقض آمیز که خواست، که در پدیده نمودار شده یا عینیت یافته است، می باید خود را انکار کند و از آنچه پدیده فرامی نماید رویگردان شود. باری، خواه تناقضی در کار باشد یا نباشد، این عمل بنیادی انکار نفس، اگر چه در موارد استثنایی و کمیاب، رخ تواند داد. خواست در ذات خویش آزاد است، زیرا پایبند اصل جهت کافی نیست. و آنگاه که انکار نفس و رویگردانی از نفس کامل باشد، آزادی ذاتی خواست یا «شیء در ذات خویش» در پدیده نمودار خواهد شد. به عبارت دیگر، شوپنهاوئر بر اصل جبریت استثنایی می گذارد. آن آزادی متافیزیکی خواست «با بر انداختن طبعی که در بنیاد پدیده جای دارد، در عین آنکه پدیده به زندگانی خود در زمان ادامه می دهد، پدیده را با خود در تضاد قرار می دهد.» بدین معنا که زاهد خود را نمی کشد و به زندگی در زمان ادامه می دهد، اما از آن واقعیتی که در بنیاد وجودش همچون یک پدیده جای دارد، یکسره رویگردان می شود و می توان گفت که آن را، یعنی خواست را، «بر می اندازد». این تناقض است، اما تناقضی است نشان دهنده این حقیقت که خواست از اصل جهت کافی بر می گذرد.

می توان پرسید که هدف نهایی فضیلت و زهد چیست؟ آشکار است که انسانی که خواست را انکار می کند جهان را به هیچ نمی گیرد. زیرا که جهان نمود خواست است که او آن را انکار می کند. و دست کم بدین معنا بدرستی می توان گفت آنگاه که خواست از خویش رویگردان شود و خود را انکار کند، «جهان ما با همه خورشیدها و کهکشانهایش هیچ نیست». اما با مرگ چه رخ می دهد؟ آیا مرگ به معنای نابودی کامل است یا نه؟

شوپنهاوئر می گوید، «رویاروی ما بر استی جز نیستی هیچ نیست.» و اگر چه، چنانکه از گفته های وی بر می آید، بنا بر مقدماتی که اومی چند جایی برای جاودانگی شخصی نمی ماند، اما به یک معنا البته این جاودانگی می باید درست باشد. اگر فردیت پدیداری ما یا باشد، مرگ، یعنی کناره گرفتن از جهان پدیدار، به معنای نابودی آگاهی است و چه بسا آنچه می ماند امکان جذب در آن خواست یگانه است. اگر چه شوپنهاوئر این نکته را روشنی بیان نمی کند، اما چنین بر می آید که به نظری برای آن کس که خواست را انکار کرده باشد، مرگ به معنای نابودی کلی است، زیرا در زندگی هستی را به رشته باریکی بدل کرده است که با مرگ یکسره از هم می گسلد و بدینسان به هدف نهایی که انکار خواست زندگی است می رسد.

و اما، شوپنهاوئر از امکان دیگری سخن می گوید. چنانکه هم اکنون دیدیم، وی بر آنست که «شیء در ذات خویش» یا حقیقت غایی را چه بسا صفاتی باشد که ما نمی دانیم و نمی توانیم دانست. اگر چنین باشد، آنگاه که خواست خود را در مقام خواست انکار کرده باشد، آن صفات چه بسا بر جا باشند. پس از راه رویگردانی از خود چه بسا به حالتی توان رسید که برابر با نیستی نباشد. این حالت، حالتی از معرفت نمی تواند بود، زیرا رابطه ذهن-عین پدیداری است [و معرفت مربوط به همین رابطه است]، اما چه بسا با آن تجربه ناگفتنی همانند باشد که عارفان با

زبان گنگ بدان اشارت می کنند.

اگر چه این در به روی هر کسی که بخواهد این گفته را تصدیق کند باز است، اما من در پی این راه نیستم. یکی به این دلیل که، به گمان من، شوپنهاور احساس می کند که با گفتن اینکه ما حقیقت غایی را از راه خود-نمایانگریهای آن به عنوان خواست می شناسیم و نه آنچنانکه در ذات خویش هست، ناگزیر از گفتن چنین چیزی است. دوم آنکه وی چه بسا احساس کرده باشد که تجربه های عارفان به زبان فلسفه خواست او چنانکه باید بازگفتنی نیست. اما اگر شوپنهاور را هوادار خدا باوری یا وحدت وجود بدانیم سخنی به گزاف گفته ایم. وی خدا باوری را چیزی کودکانه می داند که ذهن پخته را خرسند نمی کند. وحدت وجود نیز بدتر از آن، افزون بر اینکه با هر گونه باور اخلاقی ناسازگار است. جهانی پر از رنج و شر و ستم را با الوهیت یکی دانستن یا آن را به معنای دقیق کلمه تجلی خدا شمردن سخنی است سخت بی معنا و سزاوار کسی همچون هگل. افزون بر این، چنین باوری توجیه کننده همه رخدادها است، حال آنکه چنین رخدادی با آنچه اخلاقی از ما می طلبد ناسازگار است.

باری، اگر حقیقت غایی را صفتی باشد جز آن صفتی که سبب می شوند آن را خواستِ کور و وصف کنیم، فلسفه از آن صفتها هیچ نمی تواند دانست. تا آنجا که سر و کارمان با فلسفه است، «شیء در ذات خویش»، خواست است. و انکار خواست نزد فیلسوف به معنای انکار واقعیت، انکار هر آنچه هست، یا دست کم انکار هر آن چیزی است که او از وجودش آگاهی تواند داشت. ازینرو، فلسفه به هر حال می باید به این نتیجه خرسند باشد که بگوید: «نه خواست، نه ایده، نه جهان». اگر خواست به خود روی آورد و خود را «بر اندازد»، چیزی بر جای نمی ماند.

۴. شوپنهاور و ایده باوری متافیزیکی

شاید خواننده در شگفت شود از اینکه فلسفه شوپنهاور را در ذیل عنوان کلی واکنش در برابر ایده باوری متافیزیکی جای داده ایم؛ و این شگفتی بیجا نیز نیست، زیرا فلسفه شوپنهاور، با همه دشنامهایی که وی پیوسته به فیشته و شلینگ و هگل می دهد، از برخی جنبه های مهم به جنبش ایده باوری نظری تعلق دارد. خواست بر استی جانشین من فیشته و لوگوس یا ایده هگل است، اما جدا کردن [وجود] پدیدار (فنون) از [وجود] عقل-بنیاد (نومنون) و نظریه خلصت ذهنی و پدیداری مکان و زمان و علیت نزد وی بر پایه اندیشه کانت است. و بیجا نیست اگر که سیستم شوپنهاور را ایده باوری خواست باورانه برین^{۲۲} بنامیم. ایده باوری است از آن جهت که می گوید جهان ایده یا باز نمود [ذهن] ماست. خواست باورانه است از آن جهت که مفهوم خواست را بجای عقل و اندیشه کلید فهم حقیقت می کند. و برین است از آن جهت که يك خواست یگانه را

خواست مطلق می‌شمرد که خود را در بسگانگی پدیده‌های تجربی نمایان می‌کند. اما اگر چه فلسفه شوپنهاور از این دیدگاه به سیستم‌های نظری پس-کانتی تعلق دارد که سیستم‌های فیشته و شلینگ و هگل را نیز در بر می‌گیرد، میان آن و آن سه فلسفه دیگر ناهمگونی‌های فراوان هست. برای مثال، در سیستم هگل حقیقت غایی عقل است، یعنی اندیشه خوداندیش که خود را همچون روح مشخص فعلیت می‌بخشد. واقعی همانا عقلی است و عقلی همانا واقعی. اما، نزد شوپنهاور واقعیت بیشتر ناعقلی است تا عقلی و جهان نمودی است از یک انگیزه یا انرژی کور. بی‌گمان، عقل کیهانی هگل و خواست شوپنهاور از جنبه‌هایی همانندند. برای مثال، عقل نزد هگل خود غایت خویش است، بدین معنا که اندیشه سرانجام به خود می‌اندیشد. غایت خواست شوپنهاور نیز در خویش است، بدین معنا که خواست برائی نفس خواستن می‌خواهد. اما فرق بسیار است میان اندیشه‌ای که جهان را هستی خودگشاینده عقل می‌داند و اندیشه‌ای که جهان را فرمانروا کشش ناعقلی کور به هستی یا زندگی می‌شمارد. درایده باوری آلمانی نیز بر اوستی عناصری از «عقل ناباوری»^{۲۳} هست. نظریه شلینگ درباره وجود خواست ناعقلی نزد خدا نمونه‌ای از آن است. اما شوپنهاور تکیه را بر سرشت ناعقلی هستی می‌گذارد چرا که آن را نه حقیقتی جزئی که همانا حقیقت اصلی می‌داند، حقیقتی که می‌باید در یک همنهاد بالاتر از آن برگذشت.

نظریه شوپنهاور درباره هنر که راه برگزشتن از وحشت هستی را زیستن در جهان آرام ژرف اندیشی در هنر می‌داند، چه بسا عقل ناباوری متافیزیکی او را دچار ابهام کند. اما این نظریه پیامدهای سترگی نیز دارد، که از یک سو نشان دادن یک بدبینی متافیزیکی به جای خوشبینی متافیزیکی ایده باوری مطلق است و از سوی دیگر، خصلت استنتاجی ایده باوری متافیزیکی، که اگر حقیقت را اندیشه یا عقل خودگشا بدانیم این روش بدیهی به نظر می‌رسد، در فلسفه شوپنهاور جای به رهیافتی بسی تجربی تر می‌سپارد. بی‌گمان، فلسفه شوپنهاور با خصلت فراگیر ندگی و متافیزیکی بودنش همراه با عناصری از رومانتیسم که سخت در آن خلیده است، با دیگر سیستم‌های پس-کانتی همانندی خانوادگی دارد، اما در عین حال به آسانی راه به اینگونه برداشت نیز می‌دهد که آن را فرضیه پنهانری بدانیم که پایه آن بر کلیت بخشیدن به داده‌های تجربه است. و اگر چه ما خود به خود و پدرستی آن را بخشی از جنبش عمومی علم مابعدالطبیعه نظری پس-کانتی می‌شماریم، اما این فلسفه در عین حال روبه سوی آن علم مابعدالطبیعه استقرایی دارد که از پی فروافتادن ایده باوری مطلق پدید آمد.

افزون بر این، اگر از جایی بسی سپستر در تاریخ به فلسفه شوپنهاور بنگریم، آن را می‌توان مرحله‌گذاری از جنبش ایده باوری به فلسفه‌های زندگی شمرد، که سپس پدید آمدند. البته، از یک

دیدگاه نیز این سیستمی است که جای خود را دارد و ربطی به این یا آن دوره ندارد، اما این سخن نیز به معنای نفی آن دیدگاهی نیست که سیستم شوپنهاوئر را با جنبش عمومی اندیشه پیوند می‌زند و آن را پلی میان ایده باوری عقلی و «فلسفه زندگی» می‌داند که سپس در آلمان و فرانسه پدید آمد. البته، با این گفته به مخالفت می‌توان برخاست و گفت که نگره شوپنهاوئر به زندگی نفی‌کننده آنست و، به نظر وی، زندگی را باید نفی کرد نه تأیید. اما شوپنهاوئر با فلسفه‌ای به نظریه نفی و انکار زندگی می‌رسد که نخست تکیه را بر ایده «خواست زندگی» می‌گذارد و [حقیقت] جهان را در پر تو این ایده گزارش می‌کند. شوپنهاوئر هم‌غریزه را ابزار یا وسیله‌ای زیستی می‌داند هم‌عقل را، اگر چه پس از آن از بریدن عقل بشری از این جهت‌گیری عملی سخن به میان می‌آورد. پس می‌توان گفت که وی مایه آن را فراهم می‌آورد که ایده زندگی، همچون ایده اصلی در فلسفه، جانشین اندیشه شود. اگر چه بدبینی شوپنهاوئر در فلسفه‌های زندگی پسین دیگر پدیدار نمی‌شود، اما این واقعیت همچنان برجاست که وی ایده زندگی را در مرکز تصویر قرار می‌دهد. البته، برای مثال، ایده زندگی در فلسفه‌های فیشته و هگل نیز وجود دارد، اما با شوپنهاوئر است که اصطلاح «زندگی» معنای زیستانی^{۲۴} درجه اولی پیدا می‌کند و عقل (که، البته، صورتی است از زندگی) ابزار زندگی به معنای زیستانی شمرده می‌شود.

۵. نفوذ کلی شوپنهاوئر

پس از مرگ هگل و شکست انقلاب ۱۸۴۸ فضا برای بازاندیشی سیستم ضد عقلی و بدبینانه شوپنهاوئر و پذیرش آن آماده تر شد و این فلسفه نامورتر شد و هوادارانی یافت. از جمله هواداران یکی یولیوس فروئنشت^{۲۵} (۱۸۱۳-۱۸۷۹) بود که پس از گفت‌وگویی دراز با شوپنهاوئر در فرانکفورت از مکتب هگل برید و به فلسفه وی پیوست. فروئنشت اندیشه‌های استاد را زیر و بالا کرد و بر آن شد که زمان و مکان و علیت تنها صورت‌های ذهنی نیستند و فردیت و بسگانگی تنها نمود نیست، اما همچنان بر این نظریه بود که حقیقت غایی خواست است. وی مجموعه‌ای از نوشته‌های شوپنهاوئر را نشر داد.

نوشته‌های شوپنهاوئر در آلمان شوقی به اندیشه و دین شرقی برانگیخت. از جمله فیلسوفانی که از این جهت از وی اثر پذیرفتند می‌توان از یاول دویسن^{۲۶} (۱۸۴۵-۱۹۱۹)، بنیادگذار «انجمن شوپنهاوئر»^{۲۷} و دوست نیچه، نام برد. دویسن در دانشگاه کیل^{۲۸} کرسی استادی داشت و افزون بر یک تاریخ عمومی فلسفه چند کتاب نیز درباره اندیشه هندی چاپ کرد و سبب شد که فلسفه شرقی بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ عمومی فلسفه شناخته شود.

24. biological

25. Frauenstädt

26. Paul Deussen

27. Schopenhauer - Gesellschaft

28. Kiel

شوپنهاور بیرون از محفل‌های فلسفی نفوذ فراوان داشت و بویژه می‌باید از نفوذ وی در ریشارد واگنر یاد کرد. آن نظریه‌ای که موسیقی را والاترین هنر می‌شمرد، بطبع خوشایند واگنر بود و او خود را مظهر زنده برداشت شوپنهاور از نابخه می‌دانست.^{۲۹} البته، تمامی دید واگنر از زندگی را نمی‌توان به فلسفه شوپنهاور نسبت داد، چه بسیاری از اندیشه‌های این موسیقی‌آفرین پیش از آشنایی وی با این فلسفه شکل گرفته بود و او با گذشت زمان آن اندیشه‌ها را زیر و بالا می‌کرد. اما آنگاه که در ۱۸۵۴ با نوشته‌های شوپنهاور آشنا شد نامه ستایش آمیزی به فیلسوف نوشت و گفته‌اند که ترستان و یزولده [اثر واگنر] بویژه زیر نفوذ فلسفه شوپنهاور است. از جمله کسانی که وامدار شوپنهاورند می‌باید از توماس مان نام برد.

نفوذ شوپنهاور در حلقه‌های فلسفی بیشتر به صورت انگیزشی در این یا آن جهت بود تا آفرینش چیزی که بتوان مکتب نامید. در آلمان اندیشه‌های وی در نیچه جوان نفوذی نیر و مند داشت اگرچه نیچه سپس نگره منفی شوپنهاور نسبت به زندگی را رد کرد. از دو فیلسوف دیگر، ویلهلم وونت و هانس وایهینگر، نیز می‌باید نام برد که از شوپنهاور اثر پذیرفتند اما هیچ‌یک مرید آن بدبین بزرگ نبودند. و اما در باب نفوذ اندیشه شوپنهاور در فرانسه، چنانکه پیش ازین اشاره کردیم، می‌باید از این خطای کمابیش رایج که همانندی اندیشه‌ها را ناگزیر نشانه شاخه گرفتن یا وام گرفتن اندیشه‌ای از اندیشه پیشین می‌شمارد، پرهیز کرد. پرورش فلسفه زندگی در فرانسه، بی‌آنکه نیازی به بردن نام شوپنهاور باشد، خود گویای خویش است. اما، البته، به این نام نمی‌باید نفوذ اندیشه انگیز مستقیم یا نامستقیم فیلسوف آلمانی را در برخی از اندیشه‌گران فرانسوی از یاد برد.

۶. نکته‌هایی درباره پرورش فلسفه شوپنهاور به دست ادوارد فن هارتمان

فیلسوفی تا حدودی برجسته که با شوپنهاور پیوند آشکار دارد و بسیاری از اندیشه‌هایش را از وی گرفته ادوارد فن هارتمان (۱۸۴۲-۱۹۰۶) است. هارتمان افسر بازنشسته توپخانه بود و دل به خواندن و نوشتن سپرده بود. وی که خود را وامدار لایبنیتس و شلینگ می‌دانست، می‌کوشید تا فلسفه شوپنهاور را چنان ببرد که از شکاف میان آن و مکتب هگل کاسته شود و مدعی آن بود که سیستم خویش را بر پایه‌ای تجربی و علمی پرورانده است. نامدارترین اثر وی فلسفه ناآگاهی^{۳۰} است (۱۸۶۹).

فن هارتمان بر آنست که حقیقت غایی برآستی ناهشیار است، اما آن را نمی‌توان، چنانکه شوپنهاور می‌اندیشید، خواست کوردانست. به همین دلیل، شوپنهاور نیز نتوانست این سخن

۲۹. نیچه در روزگار خوش دوستیش با واگنر وی را سخت بر آن می‌داشت که اینگونه بیندیشد.

را به میان نیاورد که خواست هدفی دارد. پس می باید بدانیم که آن اصل یگانه ناهشیار دو صفت همبسته و کاهش ناپذیر دارد که یکی خواست است و دیگری ایده. و یا اینگونه می توان گفت که آن اصل یگانه ناهشیار دو کارکرد هماهنگ دارد. در مقام خواست پاسخگوی هستی جهان است و در مقام ایده پاسخگوی چیستی آن.

بدینسان فن هارتمان مدعی برپاداشتن همنهادی میان شوپنهاور و هگل است، [زیرا] خواست شوپنهاور هرگز نمی تواند جهانی با فرایند غایتمند پدیدآورد و ایده هگل نیز هرگز نمی تواند خود را در جهانی هستیمند عینیت بخشد. بدینسان، حقیقت غایی می باید یگانگی خواست و ایده باشد، اما این بدان معنا نیست که حقیقت غایی می باید هشیار باشد. بعکس، می باید به شلینگ روی آوریم و تصور [وجود] يك ایده ناهشیار در پس طبیعت را از او بگیریم. جهان تنها يك وجه ندارد. خواست، چنانکه شوپنهاور آموزاند، خود را در درد و رنج و شر نمایان می کند. اما ایده ناهشیار، چنانکه شلینگ در فلسفه طبیعت خود گفته است، خود را در نهایت داشتن، غایتمندی، تکامل خردپذیر و پیشرفت به سوی آگاهی نمایان می کند.

فن هارتمان تنها به آشتی دادن شوپنهاور، هگل و شلینگ خرسند نیست بلکه در پی درآمیختن بدبینی شوپنهاور با خوشبینی لایبنیتس نیز هست. نمود مطلق ناهشیار در مقام خواست زمینه بدبینی را فراهم می کند و در مقام ایده زمینه خوشبینی را. اما مطلق ناهشیار همچنان یکی است. پس خوشبینی و بدبینی را باید با هم آشتی داد و برای این کار می باید در تحلیلی که شوپنهاور از خوشی و لذت می کند و آن را «منفی» می شمارد، اصلاحی کرد. برای مثال، لذتهای ژرف اندیشی هنری و کار و کوشش عقلی بی گمان مثبت است.

و اما، از آنجا که به نظر فن هارتمان غایت فرایند کیهانی آنست که از راه پرورش آگاهی ایده را از بندگی خواست برهاند، می باید چشم داشته باشیم که سخن آخر را خوشبینی بگوید. اما، فن هارتمان اگر چه بر آشتی پرورش عقل راه لذتهای عالیتز، بویژه لذتهای ژرف اندیشی هنری را، هموار می کند، اما در عین حال بر آنست که هر چه عقل بیشتر پرورش یابد رنجها نیز فزونی می گیرند. به این دلیل مردمان ابتدایی و طبقات نافر هیخته خوشتر از مردمان تمدن دار و طبقات فرهیخته تراند.

بنابراین، این گمان که پیشرفت تمدن و پرورش عقل مایه فزونی شادکامی می شود، پنداری بیش نیست. کافران پیش از مسیحیت گمان می کردند که در این جهان می توان به شادکامی رسید و این پندار بود. مسیحیان نیز همین را خواستند و در آسمان جُستند و این نیز پندار بود. آنانی نیز که امروزه در پی آنند در چاله پنداری دیگر می افتند و گمان می کنند که با پیشرفت بیکران می توان به بهشت زمینی رسید و دو حقیقت را نمی بینند؛ یکی اینکه، افزایش فرهنگ و پرورش ذهن بر گنجایش رنج می افزاید؛ دوم آنکه، پیشرفت تمدن مادی و بهزیستی با فراموش کردن ارزشهای معنوی و تبهگنی نبوغ همراه است.

این پندارها سرانجام آفریده آن اصل ناهشیاری است که با برانگیختن نژاد انسانی به اینکه خود را اینگونه پایدار گرداند، مکر خویش را نشان می دهد. اما فن هارتمان چشم به روزگاری دارد که نژاد بشر در درك واقعیت امور به چنان پایه ای از آگاهی برسد که يك خودکشی کیهانی دست دهد. [به نظری] شوپنهاور بر خطا بود که پیشنهاد می کرد فرد می تواند با انکار خود و زهد به فنا برسد. آنچه بدان نیاز داریم بالاترین پایه پرورش آگاهی است تا سرانجام بشریت به حماقت خواستن پی برد و دست به خودکشی زند و با نابود کردن خویش فرایند جهان را به پایان رساند. فن هارتمان امیدوار است که در آن زمان خواهندگی مطلق ناهشیار، که مسئول هستی جهان است، به بشریت واگذار شده یا در آن عینیت یافته باشد تا آنکه خودکشی بشریت به کار جهان پایان دهد. بسیاری از مردم این نظریه حیرت آور را بدبینی خواهند نامید، اما فن هارتمان چنین نمی اندیشد. شرط خودکشی کیهانی بالاترین درجه کمال آگاهی است و چیرگی عقل بر خواهندگی. اما این درست همان پایانی است که مطلق در مقام ایده، در مقام روح، در پی آنست. بنابراین، می توان گفت که جهان از راه خودکشی کیهانی و نابود کردن خود رهایی خواهد یافت. و جهانی که به رهایش رسیده باشد بهترین جهان ممکن است.

من در مورد فلسفه فن هارتمان تنها دو نکته می خواهم گفت. یکی آنکه، هر کسی که آن اندازه پُر بنویسد که فن هارتمان نوشت، بنیاد نوشته هایش بر هر چه باشد، در خلال آنها مشتی گفته های درست و بجا نیز ناگزیر یافت می شود. دوم آنکه، اگر نوع بشر خود را نابود کند، که امروز امکان مادی آن فراهم است، این کار بیشتر از جنون او سر خواهد زد تا از خردش یا، به زبان فن هارتمان، از چیرگی خواست بر او نه از چیرگی ایده.

دگر دیسی ایده باوری

(۱)

۱. چند نکته آغازین

هنگام بررسی نفوذ هگل، یادآور شدیم که پس از مرگ فیلسوف [در میان پیروانش] يك جناح راست و يك جناح چپ پدید آمد و به اختلاف آنها بر سر تفسیر ایده خدا در فلسفه هگل و رابطه سیستم او با مسیحیت اشاره ای کردیم. اکنون می توانیم به برخی از نمایندگان تندروتر جناح چپ بپردازیم که سروکار ایشان چندان با تفسیر هگل نبود که با کاربرد برخی از ایده های او برای آنکه ایده باوری متافیزیکی را به چیزی یکسره دیگر بدل کنند.

این اندیشه گران را معمولا به نام هگلیان جوان می شناسند و مراد از این اصطلاح در واقع می باید نسل جوانتری باشد از کسانی که زیر نفوذ هگل قرار گرفتند، خواه از جناح چپ بودند یا راست یا میانه، اما در عمل این نام برای نمایندگان تندرو جناح چپ، همچون فویرباخ، به یادگار ماند. اینان را از يك دیدگاه می توان ضدهگلی نامید، زیرا نمایندگان سیر اندیشه ای هستند که در ماده باوری دیالکتیکی به اوج رسید، حال آنکه یکی از باورهای بنیادی هگل آنست که مطلق را می باید روح دانست. از دیدگاهی دیگر آنان را «ضدهگلی» نامیدن سزاوار نیست، زیرا می کوشیدند تا سیستم هگل را بر روی پایش قرار دهند و اگر چه صورت فلسفه وی را دگرگون کردند، اما، چنانکه اشاره شد، برخی از ایده های او را به کار گرفتند. به عبارت دیگر، اینان نماینده پرورش چپروانه مکتب هگلند، پرورشی که در حکم يك دگر دیسی است و میان اندیشه اینان و هگل هم پیوستگی می بینیم هم گسستگی.

۲. فویرباخ و دگر دیسی یزدانشناسی به انسانشناسی

لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) در هیدلبرگ یزدانشناسی (الاهیات) پروتستانی آموخت و سپس به برلین رفت و سر درسهای هگل حاضر شد و به مطالعه فلسفه پرداخت. در ۱۸۲۸ در دانشگاه ارلانگن استاد غیر رسمی شد، اما چون از پیشرفت در کار دانشگاهی نومید شد، کناره

گرفت و زندگیش را وقف مطالعه و نوشتن کرد. هنگام مرگ در نزدیکی نورمبرگ می زیست. گاهی به عنوانهای نوشته های فویر باخ نشان می دهد که او بیش از هر چیز يك یزدانشناس (تئولوگ) است و یا به هر حال به مسائل یزدانشناسی سخت دلبسته است. البته، نخستین آثار وی در قلمر و فلسفه است. برای مثال، در ۱۸۳۳ يك تاریخ فلسفه مدرن از بیکن تا اسپینوزا چاپ کرد؛ و در ۱۸۳۱ شرح و نقدی از فلسفه لایبنیتس؛ در ۱۸۳۸ کتابی دربارهٔ پل^۱؛ و در ۱۸۳۹ رساله ای در نقد فلسفه هگل. سپس نوبت به آثار مهم وی می رسد، همچون گوهر مسیحیت^۲ (۱۸۴۱)، گوهر دین^۳ (۱۸۴۵)، درس-گفتارهایی دربارهٔ گوهر دین^۴ (۱۸۵۱). این عنوانها همراه با عنوانهای دیگری همچون دربارهٔ فلسفه و مسیحیت^۵ (۱۸۳۹) و گوهر ایمان به معنای لوتری^۶ (۱۸۴۴) بروشنی نشان می دهد که ذهن نویسنده تا چه اندازه با مسائل یزدانشناسی درگیر است.

این برداشت به يك معنا یکسره درست است. فویر باخ خود نیز می گفت که مایه اصلی نوشته هایش یزدانشناسی و دین است، اما مقصودش از این گفته این نبود که به وجود عینی خدا بیرون از اندیشه بشری باور دارد، بلکه مقصودش در اساس روشن کردن معنا و کارکرد حقیقی دین در پرتو زندگانی و اندیشه بشر بطور کلی بود. دین نزد او پدیده ای ناچیز یا پاره ای خرافه نامیوم نبود که نبودش را به از بودش بداند، چرا که از آن کاری جز واپس افکندن سیر کمال انسانی بر نیامده است. بعکس، آگاهی دینی نزد فویر باخ مرحله ای جدایی ناپذیر از سیر پرورش آگاهی بشری در کل بوده است. او ایده خدا را فرا افکنشی از صورت آرمانی انسان نزد انسان می دانست و دین را مرحله ای گذرا، اما اساسی، از سیر پرورش آگاهی انسانی. بنابراین، می توان گفت که فویر باخ انسانشناسی را جانشین یزدانشناسی کرد.

فویر باخ از راه سنجشگری بنیادی سیستم هگل به این جایگاه فکری می رسد، یعنی به نشان دادن انسانشناسی به جای یزدانشناسی. اما این سنجشگری از درون سیستم هگل صورت می گیرد، زیرا فرض بر اینست که فلسفه هگل عالیترین فرانمود فلسفه تا امروز است. هگل «همان فیخته است به میانجیگری شلینگ»، و «فلسفه هگل اوج فلسفه سیستم دار نظری است». و اگر چه در سیستم هگل ایده باوری، و در واقع علم مابعد الطبیعه در کل، به کاملترین بیان رسیده است، خود سیستم دفاع کردنی نیست و لازم است که سیستم هگل را بر روی پایش قرار دهیم. بویژه از برآهنجشهای^۷ مفهومی ایده باوری مطلق می باید به سوی واقعیت ملموس باز گردیم. فلسفه نظری کوشیده است تا «از برآهنجیده به ملموس و از ایده ای^۸ به واقعیت» برسد. اما این خطاست. گذار یا فرارفتن از ایده ای به واقعی تنها در فلسفه عملی یا اخلاقی است که نقشی دارد،

1. Bayle

2. Das Wesen des Christentums

3. Das Wesen der Religion

4. Vorlesungen über das Wesen der Religion

5. Ueber Philosophie und Christentum.

6. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers

7. abstractions

8. ideal

یعنی آنجا که مسئله واقعیت بخشیدن به ایده آله از راه عمل در میان باشد. اما آنجا که پای دانش نظری در میان باشد می باید از واقعی، یعنی از هستی، آغاز کرد.

هگل البته از هستی آغاز می کند. اما نکته آنست که هستی در این متن نزد فویر باخ طبیعت است نه ایده یا اندیشه.^۹ «وجود موضوع است و اندیشه محمول.» واقعیت بنیادی طبیعت جای-گاهی^{۱۰} است. آگاهی و اندیشه دومین اندویر آمده از آن. درست است که تنها یک ذهن آگاه می تواند از وجود طبیعت آگاه باشد، اما آن وجودی که خود را از طبیعت بازمی شناسد می داند که او خود بنیاد طبیعت نیست. بعکس، انسان از آنجا طبیعت را می شناسد که خود را از بنیاد خود، که همان واقعیت محسوس است، بازمی شناسد. «بدینسان، طبیعت بنیاد انسان است.»

همزبان با اشلایر ماخر می توانیم گفت که احساس اتکا بنیاد دین است. اما «آنچه انسان بدان اتکا دارد و خود را بدان متکی می یابد در اصل چیزی جز طبیعت نیست.» بدینسان، اگر دین را از دیدگاه تاریخ بنگریم و نه به صورت خدا باوری مسیحی، آن عین نخستین که دین با آن سروکار دارد، طبیعت است. دین طبیعی از خدا انگاری اشیائی همچون درخت و چشمه آغاز می شود تا برسد به ایده الوهیت در مقام علت ماوراء طبیعی^{۱۱} اشیاء طبیعی. اما بنیاد دین طبیعی در تمامی مراحل احساس اتکای انسان به واقعیت محسوس بیرونی است «آن گوهر الهی که خود را در طبیعت نمایان می کند چیزی جز همان طبیعت نیست که خود را بر انسان نمایان می کند و تجلی می بخشد و خود را همچون وجودی خدایی برگرده وی سوار می کند.»

انسان تنها با باز شناختن خود از طبیعت است که می تواند آن را عینیت بخشد و آنگاه به خود باز گردد و به ذات خود بیندیشد. این ذات چیست؟ «عقل است و خواست و دل. نزد انسان کامل هم قدرت اندیشه به این ذات تعلق دارد، هم قدرت خواستن، هم قدرت دل.» عقل و خواست و عشق با هم ذات انسان را می سازند. افزون بر این، هر گاه هر یک از این کمالها را به خودی خود بیندیشیم، آنها را بیکران خواهیم یافت. برای مثال، ما قدرت اندیشه به خودی خود را محدود به این یا آن عین نمی انگاریم. و چون به بیکرانگی این سه کمال بیندیشیم، آنگاه به ایده خدا خواهیم رسید که دانش بیکران است و خواست (اراده) بیکران و عشق بیکران. بدینسان، یگانه پرستی، دست کم آنگاه که به خدا صفات اخلاقی نسبت می دهیم، حاصل فرافکنشی است که انسان از ذات خود به مرتبه بیکرانگی می کند. «ذات الهی چیزی جز ذات انسانی نیست؛ یا بهتر است بگوییم، همان

۹. فویر باخ نیز، مانند شلینگ، بر آنست که هگل طبیعت موجود را از ایده منطقی استنتاج می کند. اگر فرض را بر این نگذاریم، این خرده گیری بی جا می شود.

10. spatio-temporal

۱۱. در متن physical cause آمده است، اما به گمان مترجم می باید در اصل metaphysical cause بوده باشد و این صورت می باید لغزش قلم یا خطای چاپی باشد.

ذات انسان است آنگاه که از محدودیتهای فردی، یعنی از محدودیتهای انسان جسمانی واقعی، رها شده و به صورت وجودی مستقل و جدا از انسان عینیت یافته باشد و بزرگ داشته شود.»

فوپر باخ در گور مسیحیت به ایده خدا همچون فراافکنشی از خود آگاهی انسانی می پردازد، حال آنکه در گور دین، که در آن به دین از نظر تاریخی می نگرد، بر احساس اتکا به طبیعت تکیه می کند که آن را بنیاد دین می داند. اما این هر دو دیدگاه را به هم نزدیک می کند. انسان، که از اتکای خویش به واقعیت بیرونی آگاه است، [تاریخ را] با بزرگداشت نیروهای طبیعی و پدیده های جزئی طبیعی آغاز می کند. اما بدون فراافکنش خویش به مفهوم خدایان یا خدای شخص وار دست نمی یابد. در ایزدان پرستی صفتهایی که انسانی را از انسان دیگر جدا می کند، [شخصانی می شود و] به صورت توده ای از خدایان انسانگونه درمی آید که هر یک ویژگیهای خود را دارد. در یگانه پرستی خدا آن چیزی است که آدمیان را یگانه می کند، یعنی همان ذات بشری است که به سپهری برین فراافکنده شده و صورت خدایی به خود گرفته است. و یک عامل نیرومند در فرارفتن به سوی صورتی از یگانه پرستی این آگاهی است که طبیعت نه تنها نیازهای جسمانی انسان را برمی آورد که می تواند در خدمت هدفی در آید که انسان آزادانه فراروی خویش می نهد. بدینسان است که گمان می کند طبیعت از برای اوست که وجود دارد و تمامیتی است نماینده یک غایت و آفریده آفریدگاری هوشمند. و اما در کار اندیشیدن به آفریدگار انسان ذات خود را فرامی افکند و اگر از ایده خدا همه آنچه را که برای این فراافکنی ضروری است، از آن بازگیریم، آنچه می ماند جز طبیعت نیست. بنابراین، با آنکه بنیاد دین سرانجام بر احساس اتکای انسان بر طبیعت است، مهمترین عامل در ساخت و پرداخت مفهوم یک الوهیت شخص وار بیکرانه آن فراافکنشی است که انسان از ذات خویش می کند.

و اما، این فراافکنش خویش نماینده بیگانگی انسان از خویش است. «دین عبارتست از جدا افتادگی انسان از خویش، چرا که خدا را همچون وجودی ضد خویش رویاروی خویش می نهد. خدا نه آن چیزی است که انسان هست، و انسان نه آن چیزی است که خدا هست. خدا هستی بیکرانه است و انسان هستی کرانمند؛ خدا کامل است و انسان ناکامل؛ خدا جاودانه است و انسان گذرا؛ خدا همه توان است و انسان ناتوان؛ خدا مقدس است و انسان گناهکار. خدا و انسان دو کرانگین^{۱۲} اند: خدا مطلقاً مثبت است و گوهر همه هستیها، حال آنکه انسان منفی است و گوهر همه نیستیها.» بدینسان انسان، با فراافکندن گوهر خویش به یک سپهر برین و عینیت بخشیدن به آن به نام خدا. خود را به آفریده ای گناهکار و بیچاره و خوارمایه فرومی کاهد.

البته، حال که چنین است دین چیزی است که از آن می باید برگذشت، اما این بدان معنا نیست که دین در زندگانی انسان نقشی اساسی نداشته است. بعکس، عینیت بخشیدن انسان به گوهر

خویش در ایده خدا مرحله‌ای است جدایی‌ناپذیر از پرورش نمایان خودآگاهی او. زیرا که وی پیش از آنکه گوهر خویش را بشناسد، نخست می‌بایست آن را عینیت بخشد و در عالترین و کاملترین صورت دین، یعنی در مسیحیت است که این عینیت یافتگی بدانجامی رسد که برگزشتن از خویش را طلب می‌کند. انسان موجود اجتماعی است و قدرت عشق ورزیدن از ذات او سرچشمه می‌گیرد. او یک «من» است در رابطه با یک «تو». آگاهی از این واقعیت دردین مسیحی در آموزه سه گانگی (تثلیث) فرانموده می‌شود. افزون بر این، در آموزه تن‌یابی^{۱۳} «دین مسیحی واژه انسان را با واژه خدا در زیر نام بیگانه خدا - انسان یکی کرده و بدینسان بشریت را از اعراض ذاتی وجود برین کرده است». آنچه می‌ماند واژگون کردن این رابطه است و الوهیت را یکی از اعراض ذات انسان شمردن. «فلسفه نوین، بدرستی، این عرض ذاتی (یعنی بشریت) را مقام جوهری بخشیده و محمول را به جای موضوع نهاده است. فلسفه نوین... همانا حقیقت مسیحیت است». این گفته آخرین یادآور دید هگل درباره رابطه دین مطلق با فلسفه مطلق است. ولی مقصود فویرباخ بی‌گمان این نیست که «فلسفه نوین» می‌تواند با مسیحیت در یک ذهن همزیستی داشته باشد. بعکس، فلسفه نوین درست به این دلیل نام مسیحیت بر خود نمی‌نهد که حقیقت مسیحی را ارزش عقلانی می‌بخشد و با این کار آن را از یزدانشناسی بدر می‌آورد و به انسانشناسی بدل می‌کند. روشنگری که فلسفه از مسیحیت می‌کند دیگر مسیحی نیست. همینکه آدمی فهمید که «خدا» نامی است برای گوهر آرمانی او که به سپهر برین فراافکنده شده است، بر از خود بیگانگی نهفته در دین چیره می‌شود و آنگاه راه برای عینیت بخشیدن به این گوهر در کار و کوشش و زندگی اجتماعی آدمی گشوده می‌شود و انسان ایمان به خود و قدرت و آینده خود را بازمی‌یابد.

و انهادن یزدانشناسی و انهادن فلسفه تاریخی هگلی را نیز در بر دارد. زیرا «فلسفه هگل و اسپین گریزگاه است و و اسپین پناهگاه عقلی یزدانشناسی.» و «آن کس که از فلسفه هگل دست باز نکشیده باشد یزدانشناسی را رها نکرده است. زیرا آن آموزه هگلی که طبیعت و واقعیت را نهشته ایده می‌داند، چیزی جز بیانی عقلی از آن آموزه یزدانشناسیک نیست که طبیعت را آفریده خدای دانده...» با اینهمه، برای چیره شدن بر یزدانشناسی می‌باید مفهوم هگلی از خودبیگانگی را به کلر گیریم. هگل از بازگشت روح مطلق به خویش از پی از خودبیگانگی در طبیعت سخن می‌گوید. و این به معنای «دگردیسی یزدانشناسی به انسانشناسی است و حل شدن آن در این». با اینهمه انسانشناسی فلسفی نیز همان دین است. زیرا حقیقت دین را به عالترین شکلی که دین به آن رسیده بیان می‌کند. «آنچه تا دیر وزدین بود امروز دین نیست و آنچه امروز بی‌خدایی شمرده می‌شود فردا دین به شمار می‌آید.»

با نشستن انسانشناسی به جای یزدانشناسی انسان عالیت‌ترین هدف خویش می‌شود، یعنی به غایتی برای خویش بدل می‌شود. اما این به معنای خودپرستی نیست. زیرا انسان بذات موجودی است اجتماعی؛ او نه تنها/انسان^{۱۴} که «همبود با انسان»^{۱۵} است و عالیت‌ترین اصل فلسفه «یگانگی انسان است با انسان»، یگانگی که می‌باید در عشق نمایان شود. «عشق قانون جهانگیر عقل و طبیعت است - و چیزی نیست مگر واقعیت یافتن یگانگی نوع [بشر] در ساحت احساس». البته، فویرباخ یادآور این واقعیت هست که هگل بر طبع اجتماعی انسان تکیه می‌کرد، اما بر آن بود که اندیشه هگل دربارهٔ زمینهٔ یگانگی نوع انسان بر خطا بود. در ایده باوری مطلق انسانها به نسبت یگانگیشان با زندگانی روح کیهانی یگانه انگاشته می‌شوند، و [در این فلسفه] آن روح را اندیشهٔ خوداندیش می‌دانند. بنابراین، بالاتر از همه در ساحت اندیشهٔ ناب است که به یگانگی انسان دست یافته می‌شود. اما اینجا نیز [سیستم] هگل را می‌باید درست روی پایش قرار دارد. بنیاد سرشت ویژهٔ انسان بر ساحت زیستانی (بیولوژیک) است، «بر واقعیت ناهمگونی میان من و تو»، یعنی بر گوناگونی جنسی. رابطهٔ مرد و زن نمایانگر یگانگی - در - ناهمگونی^{۱۶} و ناهمگونی - در - یگانگی است. جداگانگی مرد و زن تنها جداگانگی زیستانی نیست، [بلکه روانی نیز هست] زیرا این جداگانگی سبب شیوه‌های جداگانهٔ احساس و اندیشه می‌شود و بدینسان در تمامی شخصیت اثر می‌گذارد. و، البته، تنها صورت نمودار شدن سرشت اجتماعی انسان این نیست. اما فویرباخ می‌خواهد بر این واقعیت پافشاری کند که سرشت انسانی که «همبود با انسان»^{۱۷} است بر آن واقعیت بنیادینی تکیه دارد که واقعیت محسوس است نه اندیشهٔ ناب. به عبارت دیگر، گوناگونی جنسی نشان می‌دهد که فرد انسانی ناکامل است. این واقعیت که «من» به عنوان کامل کنندهٔ خویش «تو» را فرامی‌خواند در صورت نخستین و پایه‌ای خود در این واقعیت نمایان می‌شود که مرد به زن نیاز دارد و زن به مرد.

می‌توان انتظار داشت که فویرباخ با تکیه‌ای که بر سرشت خاص انسان و بر یگانگی نوع و بر عشق می‌کند، پرورش موضوع جامعهٔ زبر-ملی^{۱۸} را در پیش گیرد یا شکلی از فدراسیون بین‌المللی را پیش کشد. اما، در حقیقت، او چندان پیرو هگل است که دولت را نمایندهٔ یگانگی واقعی انسان و فرمانمود عینی آگاهی این یگانگی می‌داند. «در دولت است که قدرتهای انسان بخش و گسترده می‌شوند تا آنکه از راه این بخش شدن و دوباره یگانه شدنشان موجودی بیکران پدید آید؛ [بدینسان] بسی آدمیان و بسی قدرتها يك قدرتنند. دولت گوهر همهٔ واقعیات است، دولت تقدیر انسان است.... دولت راستین یعنی انسان نامحدود و بیکران و راستین و کامل و الهی... یعنی انسان مطلق».

از این گفته چنین برمی‌آید که «سیاست می‌باید دین ما شود»، اگر چه ناسازوارانه^{۱۹} باید گفت

که بی‌خدایی شرط چنین دینی است. فویر باخ بر آنست که دین به معنای سنتی به جای یگانه کردن دولت گرایش به از هم پاشیدن آن دارد. و اگر ما انسان را به جای خدا و انسانشناسی را به جای یزدان‌شناسی بنشانیم، دولت برای ما همانا مطلق خواهد بود. «انسان گوهر بنیادین دولت است. و دولت تمامیت فعلیت یافته و کمال یافته و نمایان سرشت انسانی است.» و اگر که ما همچنان سرشت انسانی را به یک سپهر برین فراافکنیم و به صورت مفهوم خدا درآوریم، حق آن را نگزارده ایم.

دولتی که فویر باخ در نظر دارد جمهوری مردم سالار (دموکراتیک) است. وی یادآوری می‌شود که آیین پروتستانی شاه را به جای پاپ می‌گذارد. «جنبش دین پیرایی^{۲۰} آیین کاتولیکی دینی را بر انداخت، اما روزگاران نو به جای آن آیین کاتولیکی سیاسی را نشاند.» این باصطلاح «روزگار نو»^{۲۱} تاکنون یک قرون وسطای پروتستانی بوده است، و تنها با مرگ دین پروتستانی است که می‌توانیم جمهوری مردم سالارانه راستین را همچون یگانگی واقعی انسانها و فرمانمود مملوس گوهر انسانی پدید آوریم.

از دیدگاه نظری ناب، فلسفه فویر باخ بی‌گمان برجسته نیست. برای مثال، کوشش وی برای رهایی از خدا باوری با گزارشی درباره چگونگی پیدایش ایده خدا، کوششی سطحی است. اما از دیدگاه تاریخی فلسفه او برستی مهم است. بطور کلی، این فلسفه بخشی از جنبشی است که از برداشت یزدان‌شناسیک از جهان روی می‌گرداند تا به برداشتی روی آورد که در آن انسان، که موجودی اجتماعی شناخته می‌شود، خود در میانه صحنه قرار گیرد. نشان دادن انسانشناسی به جای یزدان‌شناسی در اندیشه فویر باخ به رسمیت شناختن آشکار این اصل است. و تا حدودی حق با اوست که فلسفه هگل را خانگای در میانه راه فرایند این دگر دیسی می‌داند. بویژه، فلسفه فویر باخ مرحله‌ای است از جنبشی که در ماده باوری دیالکتیکی و نظریه اقتصادی مارکس و انگلس درباره تاریخ به اوج خود رسید. البته، اندیشه فویر باخ در دایره ایده دولت در مقام فرمانمود برین یگانگی اجتماعی و مفهوم انسان سیاسی^{۲۲} دور می‌زند نه مفهوم انسان اقتصادی^{۲۳}. کاری که فویر باخ برای تبدیل ایده باوری به ماده باوری کرد و تأکیدی که وی بر ضرورت چیرگی بر از خود بیگانگی انسان، آنگونه که در دین نمایان می‌شود، داشت زمینه را برای اندیشه مارکس و انگلس هموار کرد. مارکس اگر چه سخت بر فویر باخ خرده گرفت، اما بی‌گمان وامدار او بود.

۳. سنجشگری روگه از نگره هگلی به تاریخ

درگیری فویر باخ با موضوع دین و تکیه‌ای که هگلیان چپ به جای مسائل منطق و مابعدالطبیعه و دین بر مسائل اجتماعی و سیاسی کردند چه بسا در اندیشه آرنولد روگه^{۲۴} (۱۸۸۰-۱۸۰۲)

نمایانتر شده باشد. دوائر نخستین روگه درباره علم استیک در روزگاری نوشته شد که وی هنوز یک هگلی راستکیش بود، اما سپس به مسائل سیاسی و تاریخی بیشتر دلبسته شد و در سال ۱۸۳۸ سالنامه‌های هاله‌ای علم و هنر آلمانی^{۲۵} را بنیاد کرد که از جمله همکاران وی در آن داوید اشتراوس^{۲۶}، فویرباخ، ویرنوباور^{۲۷} (۱۸۰۹-۱۸۸۲) بودند. نام آن سالنامه در سال ۱۸۴۱ به سالنامه‌های آلمانی علم و هنر تبدیل شد و از این زمان مارکس همکاری خود را با آن آغاز کرد. اما در اوایل ۱۸۴۳ این گاهنامه^{۲۸} که زبان آن تندر وانه ترمی شد، دشمنی دولت پروس را برانگیخت و توقیف شد. پس از آن روگه به پاریس رفت و سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی^{۲۹} را بنیاد کرد، اما گسیختن روگه و مارکس از یکدیگر و پراکنده شدن نویسندگان دیگر بزودی زندگانی این نشریه تازه را به سر آورد و روگه به زوریخ رفت. سپس در ۱۸۴۷ به آلمان بازگشت، اما با شکست انقلاب ۱۸۴۸ راهی انگلستان شد و در واپسین سالهای زندگی هوادار امپراتوری نوین آلمان شد و در برایتون^{۳۰} درگذشت.

روگه با هگل همراهی بود که تاریخ حرکت پیش رونده ای است به سوی تحقق آزادی و آزادی در دولت فراچنگ می آید که آفریده خواست همگانی عقلی است و، بنابراین، بر هگل هزار آفرین می گفت که مفهوم «خواست همگانی»^{۳۱} روسورا به کار گرفته و بنای دولت را بر آن خواست کلی^{۳۲} نهاده است که خود را در خواستهای فردی و از راه آنها تحقق می بخشد. در عین حال بر هگل از این جهت خرده می گرفت که برداشتی از تاریخ را پیش کشیده است که در آن به روی آینده بسته است، بدین معنا که هیچ جایی برای تازگی بازمی گذارد. به نظر روگه، در سیستم هگلی رخداده‌ها و نهادهای تاریخی همچون نمونه‌ها یا نمودگارهای یک طرح دیالکتیکی تصویر شده اند که خود را بنا به جبر منطقی بسط می دهند. هگل نتوانست خصلت بی همتایی و تکرار ناپذیری رخداده‌ها، نهاده‌ها، و دوره‌های تاریخ را دریابد. و استنتاج او از ساخت پادشاهی پروس نشانه‌ای از فروبستگی اندیشه وی بود، یعنی، ناگشودگی آن به روی آینده و پیشرفت و تازگی.

گرفتاری بزرگ هگل، به نظر روگه، آن بود که او طرح تاریخ را از درون سیستم فلسفیش برمی کشید، اما نمی باید نخست طرحی عقلی افکند و سپس طرح تاریخ را از آن بیرون کشید. و اگر چنین کنیم کارمان ناگزیر به توجیه وضع کنونی می کشد. اما وظیفه ما نه این، بلکه عقلانی

۲۵. *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [روگه مدتی در دانشگاه شهر هاله Halle.

که اکنون در آلمان شرقی قرار دارد، استاد بود و نامگذاری این نشریه نسبت دادن آن به این شهر و دانشگاه آن است. -م.].

26. Strauss 27. Bruno Bauer 28. periodical

29. *Deutsch-französische Jahrbücher* 30. Brighton

31. *volonté générale* 32. *universal will*

کردن تاریخ است، یعنی، برای مثال، پدید آوردن نهادهای نوی که از آنها که تاکنون بوده اند عقلانی تر باشند. به عبارت دیگر، به جای نگرهٔ هگلی نسبت به تاریخ و زندگانی اجتماعی و سیاسی که تئوری و اندیشهٔ نظری بر آن فرمانرواست می باید نگرهٔ عملی و انقلابی را بنشانیم. این بدان معنا نیست که می باید از ایدهٔ جنبش غایتمندانه^{۳۳} در تاریخ دست برداریم، بلکه بدان معنا است که فیلسوف می باید بکوشد تا جنبش و خواسته های «روح زمانه»^{۳۴} را بازشناسد و نهادهای کنونی را در پرتو این خواسته ها بازسنجد. دوران کار فلسفی هگل پس از انقلاب فرانسه بود، اما او کمتر چیزی از جنبش واقعی «روح زمانه» فهمید، و از جمله نفهمید که به آزادی، که اینهمه از آن دم می زد، نمی توان رسید مگر آنکه در نهادهایی که او بدانها مشروعیت می بخشید دگرگونیهای ژرف پدید آید.

در اندیشهٔ روگه کوششی برای درآمیختن ایمان به جنبش غایتمندانه در تاریخ با نگرهٔ عملی و انقلابی می توانیم دید و سنجشگری او از هگل خوشایند خاطر مارکس بود. خاطر آن ایده باور بزرگ [یعنی هگل] بیش از هر چیز با فهم تاریخ، با دیدن [وجود] عقلانی در [وجود] واقعی، مشغول بود، اما آنچه روگه و مارکس را به خود مشغول می داشت ساختن تاریخ بود و فهم جهان به قصد دگرگون کردن آن. اما روگه به دنبال مارکس از پی کمونیسم نرفت. به نظر او، دیدگاه مارکس نسبت به انسان بسیار یکسویه بود و او در برابر آن نظریه ای را می نهاد که آن را انسان باوری فراگیر^{۳۵} می نامید، که بنابر آن نه تنها به نیازهای مادی انسان که به نیازهای معنوی او نیز می باید پرداخت. باری، گسست میان این دو مرد تنها بر سر کشاکشهای ایدئولوژیک نبود.

۴. اشتیرنر و فلسفهٔ «من»

يك ضربهٔ دیگر بر پیکر جنبش فکری در جناح چپ فلسفهٔ هگل از جانب فیلسوفی فرود آمد که اندکی غیر عادی و نامش ماکس اشتیرنر^{۳۶} (۱۸۰۶-۱۸۵۶) بود. اشتیرنر در اصل یوهان کاسپار اشمیت نام داشت. وی پس از آنکه مدتی در درس - گفتارهای اشلایر ماخر و هگل در برلین حاضر شد، چندسالی آموزگاری پیشه کرد و سپس به مطالعهٔ شخصی پرداخت. نامدارترین اثر وی فرد و دارایی او^{۳۷} (۱۸۴۵) است.

اشتیرنر در سر آغاز این کتاب گفتهٔ فویرباخ را می آورد که «انسان همانا وجود برین انسان است» و نیز گفتهٔ برونو باوئر را که «انسان بتازگی کشف شده است.» و خوانندگان را فرامی خواند تا در این وجود برین و کشف تازه باریکتر بنگرند. و چون بنگرند چه خواهند یافت؟ همان چیزی که او خود یافت، یعنی «من»، اما نه آن من مطلق فلسفهٔ فیشته، بلکه نفس فردی

33. teleological

34. Zeitgeist

35. integral humanism

36. Stirner

37. *Der Einzige und sein Eigentum*

ملموس یا انسان گوشت و خون دار. و این «من» فردی واقعیت یگانه ای است که از آغاز در پی نگاهداشت خویش است و بنابراین اثبات ذات خویش. زیرا می باید خود را در برابر موجودات دیگری بهاید که، بالفعل یا بالقوه، هستی او را در مقام يك «من» تهدید می کنند. به عبارت دیگر، سروکار «من» با خویش است.

آنچه بیشتر فیلسوفان از آن می گذرند و نادیده اش می گیرند، درست همین من فردی یکتا است. در فلسفه هگل، خود فردی دریای اندیشه یا روح مطلق قربانی می شود و [در آن فلسفه] ناسازوارانه چنین انگاشته می شود که انسان به همان نسبتی که به صورت دمی از زندگانی روح جهانگیر درمی آید، ذات یا گوهر حقیقی خویش را تحقق می بخشد. فلسفه فویرباخ نیز همین رنگ را دارد. بی گمان، حق با فویرباخ است که خواستار آن بود که انسان بر از خود بیگانگی خویش، که در نگره دینی نهفته است، چیره شود و خود را بازیابد. زیرا در یهودیت و مسیحیت آزادی، یعنی همان گوهر انسانی، بیرون از انسان در مفهوم خدا فرافکنده شده است و انسان بنده گشته است و به انکار نفس و فرمانبری فراخوانده شده است. اگرچه در جدالی که فویرباخ با از خود بیگانگی دینی و تجریدگرهای فلسفه هگل می کند، حق با اوست، اما وی در فهم اهمیت فرد یگانه درمی ماند و به جای آن انسانیت تجریدی یا انسان مطلق را عرضه می کند و رسیدن به کمال خویشتنی^{۳۸} را در دولت و از راه آن می داند. همینگونه، در سوسیالیسم انسان باورانه انسانیت جانشین خدای مسیحی و مطلق هگلی می شود، اما فرد همچنان در محراب يك وجود تجریدی قربانی می شود. سرانجام، بر هگلیان چپ می توان همان خرده هایی را گرفت که آنان خود بر هگل می گیرند.

اشتیرنر به جای وجودهای تجریدی همچون روح مطلق، انسانیت، و گوهر کلی انسان، فرد یگانه آزاد را به تخت می نشاند. به نظر او آزادی در دراندگی تحقق می یابد و من در مقام این فرد یگانه است که می توانم هر آنچه را که از آن خویش توانم کرد، دارا شوم. البته، این بدان معنا نیست که من می باید همه چیز را از آن خود کنم. اما جز ناتوانی من برای این کار یا تصمیم آزادانه من برای چشم پوشیدن از آن دلیلی دیگر برای نکردن چنین کاری وجود ندارد. من از درون «نیستی» آفریننده «بدر می آیم و بدان باز می شوم و تا زمانی که هستم دلیستگی من جز به خویشتن نیست و کوشش من می باید بر این باشد که فردیت یگانه خویش را فرامایم بی آنکه رخصت دهم هیچ قدرت با اصطلاح بالاتری مانند خدا یا دولت یا هیچ وجود بر آهنجیده ای همچون انسانیت یا قانون جهانروای اخلاقی مرا بنده خویش کند یا راه را بر من ببندد. بندگی در برابر چنین موجودات افسانه ای حس یکتایی^{۳۹} را در من کم توان می کند.

فلسفه «من باوری»^{۴۰} اشتیرنر تا آنجا که نماینده اعتراض فرد انسانی به پرستش جمع^{۴۱} یا

يك وجود بر آهنگجیده (تجربیدی) است، از جنبه‌هایی دل‌انگیز است و کسانی نیز چه بسا آن را خوشاوند معنوی اگزیستانسیالیسم بدانند و این سخنی بی‌پایه نیست. البته تأکید بر موضوع دارایی را از ویژگی‌های اگزیستانسیالیسم نمی‌توان شمرد، اما تکیه بر فرد آزاد یکتا بی‌گمان از ویژگی‌های آنست.^{۴۲} یادی که اینجا از فلسفه اشتیرنر کردیم نه از آنروست که این فلسفه پیشتاز اندیشه‌های بعدی که مرحله‌ای در جنبش شورش بر ضد ایده باوری متافیزیکی بود. و شاید بتوان گفت که این فلسفه نماینده بروز واکنش نام‌انگارانه^{۴۳} است، یعنی فلسفه‌ای که تأکید بی‌اندازه بر کلیت همواره سبب دوباره به میدان آمدن آن می‌شود. البته، این اندیشه [یعنی انکار کلیات و نام‌انگاری آنها] گزافکارانه است و در آن پافشاری درست بر یکتایی نفس فردی با يك «من باوری» شگفت درهم آمیخته است. باری، اعتراض بر زیاده‌روی در يك جهت خود چه بسا سبب زیاده‌روی در جهت دیگر می‌شود.

واما، گذشته از آنکه اشتیرنر فیلسوف چندان بزرگی نبود، اندیشه‌اش با «روح‌زمانه» هماهنگ نبود و شگفت نیست اگر که مارکس در اندیشه او فرامود فرد تنها افتاده بیگانه گشته‌ای را در يك جامعه نفرین شده بورژوا می‌دید. مارکس و انگلس در فلسفه خویش درست همان چیزهایی را گنجانند که اشتیرنر آنهمه از آنها بیزار بود. آنان طبقه اقتصادی را جانشین دولت ملی هگل کردند و جنگ طبقه‌ای را جانشین دیالکتیک دولت، و انسانیت را جانشین روح مطلق. اما حقیقت آنست که فلسفه ایشان، خوب یا بد، می‌بایست اهمیت تاریخی فراوان یابد، حال آنکه از ماکس اشتیرنر تنها به عنوان فیلسوف ناجوری یاد شود که فلسفه‌اش اهمیت چندانی ندارد، جز آنکه آن را دمی از آن اعتراضی بدانند که فرد آزاد همیشه بر ضد کلیت اوبارنده آزمند می‌کند.

۴۲. اشاره مبهم اشتیرنر به «نیستی آفریننده» برخی از جنبه‌های اندیشه هیدگر Heidegger را به خاطر می‌آورد.

دگر دیسی ایده باوری (۲)

۱. نکته‌هایی در سرآغاز

تاریخ‌گزار فلسفه در برخورد با اندیشهٔ مارکس و انگلس خود را در وضع دشواری می‌یابد. زیرا از سویی نفوذ و اهمیت کنونی فلسفهٔ ایشان چنان آشکار است که سزاوار نیست از آن تنها در حاشیهٔ بحث گسترش فلسفهٔ هگلی جناح چپ یاد شود. و این کاری است که چه بسا می‌کنند. در واقع، سزاوارتر آنست که با آن همچون یکی از بینش‌های بزرگ مُدرن دربارهٔ زندگی و تاریخ بشر و بر و شویم. از سوی دیگر خطاست اگر بگذاریم که اهمیت بی‌چون و چرای کمونیسم در جهان نوین چشمان ما را چنان خیره کند که ایدئولوژی بنیادی آن را از جایگاه تاریخیش در اندیشهٔ سدهٔ نوزدهم جدا کنیم. مارکسیسم بر استی فلسفه‌ای است زنده، بدین معنا که الهام بخش و انگیزاننده و مایهٔ پیوند نیرویی است که، خوب یا بد، در جهان نوین نفوذ گسترده‌ای دارد. امروزه انبوه بزرگی از مردم، بی‌گمان با درجات گوناگونی از ایمان، پیر و آتند. در عین حال از این نکته نیز چشم نباید پوشید که دوام زندگی آن به عنوان يك سیستم کمابیش یکپارچه بیش از هر چیز از برکت پیوند آن با عاملی بیرون از فلسفه است، یعنی يك جنبش نیرومند اجتماعی-سیاسی که هیچکس منکر اهمیت کنونی آن نیست. البته، حق آنست که این پیوند تصادفی نیست. یعنی، کمونیسم بیرون از فرایند زایش و پرورش خویش دستگاهی از ایده‌ها را بر نگزیده است. اما نکته آنست که این حزب کمونیست است که با تبدیل مارکسیسم به يك ایمان نگذاشته است که این فلسفه نیز به سر نوشت دیگر فلسفه‌های سدهٔ نوزدهم دچار شود. و تاریخ‌گزار فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم حق دارد اگر که بیش از هر چیز بر اندیشهٔ مارکس و انگلس در زمینهٔ تاریخی آن تکیه کند و چشم بر اهمیت کنونی آن به عنوان اصول ایمانی يك حزب ببندد، هر قدر هم که این حزب نیرومند باشد.

بنابر این، من بر آنم که چشم به برخی از جنبه‌های اندیشهٔ خود مارکس و انگلس بدوزم و، جز برخی اشارات کوتاه، یادی از پرورش بعدی فلسفهٔ ایشان و همچنین تأثیر آن در جهان نوین از راه حزب کمونیست نکنم. هنگامی که مسئلهٔ گزارشی از فلسفهٔ آلمان در سدهٔ نوزدهم در میان باشد، که

ناگزیر این گزارش تاحدودی شلوغ خواهد بود، براستی نیازی به دفاع از این محدودیت نیست. اما اهمیت کمونیسم در روزگار ما چه بسا خواننده را به این اندیشه بکشانند که جا داشت بحثی گسترده تر از این می شد و حتا این جلد از کتاب در فلسفه مارکس به اوج می رسید. ولی باید یادآور شد که اگر مارکسیسم را چکادوبر خوردگاه تمامی اندیشه فلسفی آلمان در سده نوزدهم بینگاریم، ناگزیر در زیر نفوذ شگرف وضع سیاسی جهان امروز تصویر تاریخی نادرستی از آن به دست داده ایم.

۲. زندگانی مارکس و انگلس و پرورش اندیشه آنان

کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) اصل یهودی داشت. پدرش یک یهودی آزاداندیش بود که در ۱۸۱۶ به آیین پروتستان گروید و مارکس نیز خود در ۱۸۲۴ تعمید یافت. اما ایمان پدر چندان استوار نبود، زیرا با سنتهای ایده باوری کانتی و آزادیخواهی سیاسی بار آمده بود. مارکس پس از گذراندن مدرسه در تریر^۱ به دانشگاههای بن ویرلین رفت و در برلین با «هگلیهای جوان» که عضو، باصطلاح، «باشگاه دکترها» بودند، بویژه با برنوبوئر، دوست شد. اما بزودی از اینکه هگلیهای جناح چپ جز نظریه پردازی کاری نمی کردند از ایشان ناخشنود شد و هنگامی که در ۱۸۴۲ در کلن در سلك ویراستاران روزنامه نو بنیاد راینیشه تسایتونگ^۲ درآمد و بزودی به سردبیری آن رسید، این ناخشنودی فزونی گرفت. زیرا این کار سبب شد که وی با مسائل سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی برخورد نزدیکتری داشته باشد، بنابراین، بر آن شد که نظر (تئوری) اگر که بخواهد اثر داشته باشد می باید راه به کوشش عملی و به عمل بگشاید. این گفته چه بسا بدیهی و حتا سخنی بیهوده به نظر آید. اما نکته آنست که مارکس پیش از آن از این برداشت هگلی رویگردان شده بود که کار فیلسوف جز فهم جهان نیست و می باید به ساخت و پرداختی که ایده یا عقل [در جهان] می کند توکل داشته باشیم. انتقاد از ایده های سنتی و نهادهای کنونی راه به جایی نمی برد مگر آنکه به میدان عمل سیاسی و اجتماعی کشانده شود. در واقع، اگر دین به معنای از خود بیگانگی انسان باشد، فلسفه آلمان نیز به جای خود جز این نیست. زیرا فلسفه ای است که انسان را از واقعیت می بُرد و او را در فرایندی که درگیر آنست به یک تماشاگر محض بدل می کند.

در عین حال باریک اندیشی مارکس درباره وضع واقعی سبب شد که نگره ای انتقادی نسبت به نظریه هگل درباره دولت در پیش بگیرد. و گویا در همین سالهای ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۳ است که او انتقادی بر برداشت هگل از دولت نوشت و نام «سنجش حقوق اساسی هگل»^۳ بر آن نهاد. به نظر هگل، روح عینی در دولت است که والاترین فرمانود خود را می یابد و خانواده و جامعه مدنی دمهایی یا مرحله هایی از پرورش دیالکتیکی ایده دولت اند. دولت، در مقام فرمانود کامل ایده به

صورت روح عینی، نزد هگل آن «موضوع»^۴ی است که خانواده و جامعه مدنی «محمول‌ها»ی آنند. اما این واژگون کردن مطلب است. آنچه «موضوع» است خانواده و جامعه مدنی است نه دولت. اینها واقعیات بنیادی در جامعه انسانی اند. دولت هگلی يك كليت بر آهنجيده (تجربیدی) است، یعنی يك نهاد اداری و حکومتی که جدا از مردم و رویاروی آنها می ایستد. در واقع، میان خواسته های شخصی و عمومی تضادی هست. مارکس نظریه فویرباخ در باره دین را — یعنی اینکه دین مایه از خود بیگانگی انسان است — به عرصه سیاست می کشاند و چنین استدلال می کند که در دولت، آنچنانکه هگل به آن می اندیشد، انسان از سرشت راستین خود بیگانه می شود. زیرا نظریه هگل زندگانی حقیقی انسان را زندگانی در دولت می داند، حال آنکه، در واقع، دولت رویاروی افراد انسانی و خواسته های آنان قرار می گیرد و این تضاد یا شکاف میان خواسته های شخصی و عمومی (دولتی)^۵ تا زمانی ادامه خواهد داشت که انسان به انسان اجتماعی بدل شود و دولت سیاسی، که هگل آن را بزرگ می داشت، جای به يك دموکراسی حقیقی بسپارد که در آن اندام (ارگانيسم) اجتماعی چیزی بیرونی نسبت به انسان و خواسته های واقعیش نباشد.

مارکس همچنین به هگل می تازد که وی مالکیت خصوصی را پایه جامعه مدنی می داند و بر آن با فشاری می کند، اما مارکس هنوز به نظریه کمونیستی روشنی نرسیده، بلکه خواهان بر انداختن پادشاهی و رواج سوسیال دموکراسی است. ولی در انتقادی که از دولت سیاسی هگل می کند و در برداشتی که از دموکراسی راستین دارد، ایده جامعه اقتصادی بی طبقه نهفته است. همچنین انتقاد مارکس از هگل دلبستگی او به انسان در مقام انسان و انترناسیونالیسم او را در بر دارد.

در اوایل ۱۸۴۳ عمر روزنامه راینیشه تسایتونگ به دست مقامات دولتی به سرآمد و مارکس راهی پاریس شد و آنجا در کار ویرایش سالنامه های آلمانی-فرانسوی با روگه به همکاری پرداخت. در نخستین و تنها شماره ای از این مجله که منتشر شد دو مقاله چاپ کرد، یکی در انتقاد از فلسفه حق هگل، و دیگری بازبینی مقاله های پرونو باوئر در باره یهودیت. مارکس در نخستین مقاله به تحلیل فویرباخ از دین می پردازد که دین را مایه از خود بیگانگی انسان می داند، و از چرایی آن پرسش می کند. چرا انسان جهان وهمی زیر طبیعی را می آفریند و ذات حقیقی خود را بدان فرامی افکند؟ پاسخ آنست که دین بازتاب یا فرمانودی از کثرونی در جامعه انسانی است. هنگامی که زندگانی سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی انسان از کمال بخشیدن به ذات راستین او ناتوان است او جهان وهمی دین را می آفریند و شادکامی خود را در آن می جوید، آنچنانکه دین تریاکی می شود که انسان به خود می خوراند. و از آنجا که دین نمی گذارد که انسان شادکامی خود را در تنها جایی بجوید که یافت تواند شد، می باید بر استی بر آن تاخت. اما انتقاد از دین بدون سنجشگری سیاسی و اجتماعی چندان ارزشی ندارد، زیرا تاختن بر معلول است و به فراموشی سپردن علت. افزون

بر این، سنجشگری به تنهایی کافی نیست و تنها با فلسفیدن دربارهٔ جامعه نمی توان آن را دگرگون کرد. اندیشه می باید راه به عمل بگشاید، یعنی به انقلاب اجتماعی. زیرا سنجشگری فلسفی طرح کنندهٔ مسائلی است که تنها اینگونه حل تواند شد. به زبان مارکس، از فلسفه می باید برگذشت و این برگزشتن همچنین تحقق یافتن^۶ فلسفه است. فلسفه می باید ساحت نظر (تئوری) را رها کند و در توده ها رخنه کند. و چون چنین کند دیگر فلسفه نیست بلکه صورت یک انقلاب اجتماعی به خود خواهد گرفت که می باید از دست ستمدیده ترین طبقه، یعنی پرولتاریا، برآید. پرولتاریا چون آگاهانه و آشکارا مالکیت خصوصی را بر اندازد خود را آزاد خواهد کرد و همراه خود تمامی جامعه را. زیرا خودپرستی و بیداد اجتماعی با نهاد مالکیت خصوصی همخوانند. اندیشهٔ مارکس از جهت های خاص و آشکاری زیر نفوذ هگل است. برای مثال، ایدهٔ از خود بیگانگی و چیره شدن بر آن اصل هگلی دارد. و در عین حال همان اندازه آشکار است که او تصور تاریخ به عنوان خود-نمایانگری مطلق را رد می کند، مطلق که روح دانسته می شود. برداشت او از تئوری که واقعیت بخشندهٔ خویش از راه عمل است، بر استی یادآور برداشت هگل از ایده است که خود را به صورت ملموس از هم می گشاید. اما واقعیت بنیادین نزد او طبیعت است نه ایده یا لوگوس، همچنانکه نزد فویرباخ بود. مارکس در دستنویسهای اقتصادی ۱۸۴۴ بر فرق میان وضع فکری خود و هگل تأکید می کند.

البته، مارکس سخت ستایشگر هگل است و وی را از آن جهت می ستاید که خصلت دیالکتیکی تمامی فرایند [واقعیت] را شناخته، و دیده است که انسان از راه کار و کوشش خویش و از راه از خود بیگانه گشتن و چیره گشتن بر از خود بیگانگی خود را کمال یا واقعیت می بخشد. در عین حال، به خاطر برداشت ایده باورانهٔ هگل از انسان در مقام موجودی خود آگاه و اینکه کار و کوشش انسانی را پیش از هر چیز کار و کوشش معنوی اندیشه می شمارد، سخت براو می تازد. هگل، در واقع، به انسان همچون موجودی می نگریست که خود را در بیرون، در نظم عینی، فرامی نماید و سپس در ساحت بالاتری به خود بازمی گردد. اما ایده باوری او [به نظر مارکس] گرایش به آن داشت که با نسبت دادن نظم عینی به آگاهی، آن را نادیده بگیرد. ازینرو، فرایند از خود بیگانگی و برگزشتن از آن نزد او فرایندی در اندیشه و برای آن بود نه در واقعیت عینی.

اینکه مارکس حق هگل را بدرستی می گزارد یا نه جای گفت و گو است. اما به هر حال او به جای پیشینگی ایده پیشینگی واقعیت محسوس را می گذارد و بر آنست که صورت بنیادی کار انسانی نه اندیشه که کار دستی است که با آن انسان خود را در فرآوردهٔ عینی کار خویش از خویش بیگانه می کند، فرآورده ای که در سازمان کنونی جامعه به فرآورنده (تولیدگر) تعلق ندارد. بر این بیگانگی با فرایند اندیشه، که در آن ایدهٔ مالکیت خصوصی همچون دمی از جنبش دیالکتیکی به سوی

ایده ای والا تر انگاشته می شود، نمی توان چیره شد، بلکه راه چیرگی بر آن جز انقلابی اجتماعی نیست که مالکیت خصوصی را براندازد و راهبر به کمونیسم باشد. جنبش دیالکتیکی جنبش اندیشه درباره واقعیت نیست، بلکه همانا جنبش واقعیت است و فرایند تاریخ. ونفی نفی (بر انداختن مالکیت خصوصی) رخداد مثبتی را دربردارد، یعنی پدید آمدن وضع تاریخی تازه ای که در آن انسان بر از خود بیگانگی نه صرفاً در اندیشه بلکه در واقعیت چیره می شود.

دست کم بخشی از اندیشه تکیه بر یگانگی اندیشه و عمل و چیره شدن بر از خود بیگانگی انسان از راه انقلاب اجتماعی و فرارفتن به سوی کمونیسم را که در مقاله های ۱۸۴۳ و دستنویسهای ۱۸۴۴ نمایان است، می توان حاصل آمیزش فلسفه هگلی چپ با جنبش سوسیالیستی دانست که مارکس در پاریس با آن برخورد کرد. مارکس، ناخرسند از نگره هگلیهای جوان، که در اساس سنجشگرانه و نظریه پردازانه (تئوریک) بود، در پاریس نگره بس پویاتری را بنیاد کرد. زیرا، افزون بر مطالعه آثار اقتصاددانان کلاسیک انگلیسی همچون آدام اسمیت و ریکاردو، با سوسیالیستهای آلمانی در تبعید و سوسیالیستهای فرانسوی همچون پرودن^۷ و لوئی بلان^۸ و همچنین با انقلابیان روس همچون باکونین آشنا شد. و اگر چه پیش از آن گرایشی به تأکید بر نیاز به عمل یافته بود، این برخورد شخصی با جنبش سوسیالیستی اثری ژرف در ذهن وی نهاد. و در عین حال به این نتیجه رسید که اگر چه سوسیالیستها بیش از فیلسوفان آلمانی با واقعیت در تماس هستند، نمی توانند وضع را درست ارزیابی کنند و به نیازهای آن پاسخ گویند و به یک ابزار اندیشه ای نیازمندند که به آنان یگانگی بینش و هدف و روش ببخشد. مارکس اگر چه از برگزشتن از فلسفه دم می زد و نظریه خویش از تاریخ را یک سیستم فلسفی نمی دانست، روشن است که اندیشه وی نه تنها به چنین چیزی بدل شد که صورت دگرگون شده ای از فلسفه هگل است و بسی وامدار آن.

و اما، مهمترین برخورد شخصی مارکس در پاریس دیداری با انگلس بود که در ۱۸۴۴ از انگلستان به پاریس آمد. این دو یکدیگر را دو سال پیشتر از آن دیده بودند اما دوره دوستی و همکاریشان از ۱۸۴۴ آغاز می شود.

فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵) فرزند یک صنعتدار^۹ ثروتمند بود و از نوجوانی در کارخانه پدرمقامی داشت و در ۱۸۴۱، هنگامی که در برلین دوران خدمت سربازی را می گذراند، با محفل برنوبائوئر آشنا شد و راه اندیشه هگلی را برگزید. اما نوشته های فویرباخ ذهن او را از ایده باوری به ماده باوری گرداند. در ۱۸۴۲ به منچستر رفت تا در کارخانه پدر کار کند و آنجا به اندیشه های نخستین سوسیالیستهای انگلیسی دل بست. در منچستر بود که درباره وضع طبقات کارگر در انگلستان مطالعه کرد، مطالعه ای که در ۱۸۴۵ به نام وضع طبقات کارگر در انگلستان^{۱۰} در آلمان

7. Proudhon 8. Louis Blanc 9. industrialist

10. Die Lage der arbeitenden Klassen in England

منتشر شد. همچنین برای سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی مقاله اصول سنجشگری اقتصادملی^{۱۱} را نوشت.

حاصل فوری دیدار مارکس و انگلس در پاریس همکاری ایشان در نوشتن خانواده مقدس^{۱۲} (۱۸۴۵) بود که ضدایده باوری برونو باوئر و یاران وی بود، که گویا گمان می‌کردند «سنجشگری» وجود برینی است که در «خانواده مقدس» حلول یافته است، یعنی اعضای محفل باوئر. برخلاف ایده باوران که بر اندیشه و آگاهی تکیه می‌کردند مارکس و انگلس بر آن بودند که مراحل جنگ طبقاتی است که شکل دولت، قانون، دین، و اخلاق را تعیین می‌کند.

در آغاز ۱۸۴۵ مارکس را از فرانسه بیرون کردند و او روانه بروکسل شد و در آنجا یازده تیر درباره فویرباخ را نوشت که با این گفته نامدار پایان می‌گیرد که اگر چه فیلسوفان کوشیده‌اند جهان را از راه‌های گوناگون بفهمند، اما نیاز را ستین دگرگون کردن آنست. و هنگامی که انگلس به او پیوست، در نوشتن ایدئولوژی آلمانی^{۱۳} با یکدیگر همکاری کردند که تا ۱۹۳۲ چاپ نشده ماند. این کتاب که سنجشگری فلسفه آلمان در آن روزگار است - که نمایندگانش فویرباخ، باوئر و اشتیرنر و سوسیالیستهای آلمانی بودند - از نظر طرح اصول برداشت ماده باورانه از تاریخ اهمیت دارد. و بنا بر آن واقعیت بنیادین تاریخ همانا انسان اجتماعی است که در طبیعت دست اندر کار است. این کار و کوشش مادی یا محسوس اساس زندگانی انسان است و زندگانی است که تعیین کننده آگاهی است نه بعکس، آنچنانکه ایده باوران گمان می‌کنند. به عبارت دیگر، عامل اساسی در تاریخ فرایند فراوری (تولید) مادی یا اقتصادی است. و شکل‌های گوناگون و پیاپی فراوری است که طبقات اجتماعی، جنگ طبقات، و، ناهستقیم، صورتهای زندگی سیاسی و قانون و اخلاقیات را شکل می‌دهد. بعلاوه، فرایند کلی تاریخ به نحوی دیالکتیکی روبه سوی انقلاب پرولتاریایی و فرآز آمدن کمونیسم دارد نه خودشناسی روح یا پندارهای فیلسوفانه‌ای از این دست.

مارکس در ۱۸۴۷ کتاب فقر فلسفه^{۱۴} را به فرانسه منتشر کرد که پاسخی بود به فلسفه فقر^{۱۵} پرودن و در آن به ایده مقولات ثابت و حقایق ازلی و قوانین طبیعی می‌تازد، که به نظر وی از ویژگیهای اقتصاد بورژوایی است. برای مثال، پرودن پس از آنکه می‌پذیرد مالکیت خصوصی دزدی [از کار دیگران] است، نظام سوسیالیستی را پیشبینی می‌کند که در آن مالکیت چنین خصلتی نداشته باشد و این نشان دهنده آنست که وی نهاد مالکیت خصوصی را ارزشی جاودانه یا طبیعی و مقوله اقتصادی ثابتی می‌داند. اما چنین ارزشها و مقوله‌هایی در کار نیست و فلسفه‌ای نیز در کار نتواند بود که پیش‌انداز ساخته و پرداخته و سپس بر ای فهم تاریخ و جامعه به کار برده شود.

آنچه در میان تواند بود تنها دانشی است سنجشگرانه بر بنیاد تحلیل وضعهای تاریخی مشخص. به نظر مارکس، دیالکتیک قانون اندیشه نیست که در واقعیت فرانموده شده باشد، بلکه در ذات فرایند واقعیت جای دارد؛ و آنگاه در اندیشه باز می‌تابد که ذهن بدرستی به تحلیل وضعهای ملموس بپردازد.

و اما، مارکس که به ایده خویش درباره یگانگی اندیشه و عمل پایبند بود، به انتقاد از کم و کاستیهای ایدئولوگهای آلمانی همچون باوئر و فویرباخ و سوسیالیستهای همچون پرودن بسنده نکرد، بلکه به «جامعه کمونیستها» پیوست و در ۱۸۴۷ مأموریت یافت که همراه انگلس بیانیه‌ای کوتاه درباره اصول و هدفهای آن بنویسد و این بیانیه همان مانیفست کمونیست یا مانیفست حزب کمونیست است که همه می‌شناسند و در اوایل ۱۸۴۸ در لندن منتشر شد، یعنی یکچند پیش از درگیری سلسله انقلابها و قیامهایی که در آن سال در اروپا روی داد. آنگاه که جنب و جوش انقلاب در آلمان آغاز شد، مارکس و انگلس به مین بازگشتند. اما پس از شکست انقلاب، مارکس، که به دادرسی کشانده شده و بی‌گناه شناخته شده بود، به پاریس بازگشت و آنگاه دومین بار در ۱۸۴۹ او را از فرانسه بیرون کردند. مارکس سپس به لندن رفت و با دریافت یاری مالی از دوستش انگلس بازمانده عمر را در آنجا گذراند.

در ۱۸۵۹ مارکس در برلین درباره سنجشگری اقتصاد سیاسی^{۱۶} را به چاپ رساند که همچون مانیفست از نظر بیان برداشت ماده باورانه از تاریخ اهمیت دارد. و دیگر بار، برای یگانه کردن عمل و نظر، در ۱۸۶۴ «اتحادیه بین المللی کارگران» را بنا نهاد که به «بین الملل یکم» نامدار شد، اما دشواریهای کار عمر آن را کوتاه کرد. مارکس و یارانش بر آن بودند که اگر قرار است پرولتاریا پیروزمندانه رهبری شود، قدرت می‌باید در دست يك کمیته متمرکز باشد، حال آنکه کسانی همچون باکونین سروری ستیز (آناشیست) از پذیرش دیکتاتوری کمیته مرکزی سر باز می‌زدند. مارکس بزودی خود را با گروه سوسیالیستهای آلمانی و فرانسوی سرشاخ دید. پس از کنگره ۱۸۷۲ در لاهه، کمیته مرکزی به درخواست مارکس به نیویورک برده شد و «بین الملل یکم» چندان دوامی نیافت.

نخستین جلد از کتاب نامدار سرمایه^{۱۷}، اثر مارکس در ۱۸۶۷ در هامبورگ منتشر شد، ولی نویسنده کار انتشار آن را دنبال نکرد. مارکس در ۱۸۸۳ مرد و دومین و سومین جلد آن را انگلس پس از مرگ وی در ۱۸۸۵ و ۱۸۹۴ منتشر کرد. دستنوشته‌های بازمانده را کارل کائوتسکی در چندین بخش از ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰ منتشر کرد. در این کتاب مارکس بر آنست که سیستم بورژوایی یا سرمایه‌داری (کاپیتالیستی) در بر دارنده ستیزه طبقاتی است. زیرا ارزشی که يك جامعه تولید می‌کند همانا، با اصطلاح، کار بلوریده^{۱۸} است. یعنی، ارزش [موجود] در آن نماینده کار انجام شده

در آنست. اما سرمایه‌دار بخشی از این ارزش را از آن خود می‌کند و مزدی که به کارگر می‌پردازد کمتر از ارزش کالای تولید شده است و بدینسان از وی می‌دزدد یا از او بهره‌کشی می‌کند و این بهره‌کشی همچنان دنباله‌دار مگر اینکه سرمایه‌داری برافند. البته اشاره‌مارکس به زشتکاریهای سیستم اقتصادی روزگار خویش است، مانند پایین نگاهداشتن دستمزدها تا جای ممکن. اما معنای بهره‌کشی تنها این نیست، زیرا اگر نظریه‌کار-بنیادی ارزش^{۱۹} را بپذیریم، نتیجه ناگزیر آن اینست که سیستم سرمایه‌داری همیشه بهره‌کش و فریب‌دهنده کارگران است و دستمزدهای بالا نیز اثری در این واقعیت ندارد.

انگلس در ۱۸۷۸ مقالاتی را که برضد سوسیالیست آلمانی، اویگن دورینگ، نوشته بود در کتابی منتشر کرد که نزد همگان به نام آنتی-دورینگ^{۲۰} شناخته است. دورینگ در آن روزگار نامی داشت. يك فصل از این کتاب را مارکس نوشته است. انگلس همچنین دست به کار نوشتن کتاب دیالکتیک طبیعت^{۲۱} شد، اما آنچنان سرگرم بیرون دادن جلد دوم و سوم سرمایه‌مارکس و زنده کردن «بین الملل» بود که نتوانست آن را تمام کند و این کتاب نخستین بار در ۱۹۲۵ در مسکو منتشر شد. انگلس آموزش فلسفی مانند دوستش ندیده بود، اما انگلس بود نه مارکس که ماده باوری دیالکتیکی را در فلسفه طبیعت به کار برد. اما نتیجه آنچنان نبود که جز نزد کسانی که به نوشته‌های او همچون بخشی از يك کتاب اصول دین می‌نگرند، به عنوان فیلسوف آبروی چندانی آورده باشد.

از جمله کتابهای دیگر انگلس می‌باید از خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت^{۲۲} (۱۸۸۴) نام برد که در آن می‌کوشد اصل بخشبندی طبقاتی و اصل دولت را در پیدایش نهاد مالکیت خصوصی بداند. در ۱۸۸۸ سلسله‌ای از مقاله‌های انگلس به صورت کتاب و با نام لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان^{۲۳} منتشر شد. انگلس در ۱۸۹۵ از سرطان مرد.

۳. ماده باوری

اینکه هگل گفته باشد یا نگفته باشد که مفهوم^{۲۴} یا ایده منطقی حقیقت زنده‌ای است که خود را در طبیعت برون می‌هد یا از خود جدا می‌افکند، جای گفت و گو است. اما هم مارکس و هم انگلس او را اینگونه می‌فهمیدند، یعنی اینکه لوگوس آن حقیقت نخستینی است که خود را در ضد خود، یعنی طبیعت ناهشیار، فرامی‌نماید و سپس در مقام روح به خود بازمی‌گردد و بدینسان ذات یا تعریف

19. labour theory of value 20. Anti-Dühring 21. Dialektik der Natur

22. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats

23. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie

24. der Begriff (Concept)

خود را واقعیت می بخشد. مارکس، ازینرو، در دریاچهٔ چاپ دوم آلمانی کتاب سرمایه چنین می گوید که: «نزد هگل، فرایند اندیشه — که وی تا بدانجا پیش می رود که آن را در زیر نام ایده به یک ذهن^{۲۵} مستقل بدل می کند — آفرینندهٔ وجود واقعی است و وجود واقعی جز نمود بیرونی آن نیست.» و انگلس در کتاب خود دربارهٔ فویرباخ تأکید می کند که «دیاالکتیک نزد هگل خودپروانی مفهوم است. مفهوم مطلق نه تنها از ازل حاضر است — و کسی چه می داند کجا؟ — بلکه همچنین روح زندهٔ حقیقی تمامی جهان هستی است.... او خود را از خود جدایی افکند بدین معنا که خود را به طبیعت بدل می کند، و آنجا است که بی هشیاری به خویش و در زیر پوشش جبر طبیعی فرایند تازه ای از پرورش را می گذراند و سرانجام در انسان به خود آگاهی می رسد.»

مارکس و انگلس در برابر این ایده باوری متافیزیکی نظریهٔ فویرباخ را پذیرفتند که واقعیت نخستین را طبیعت می داند. بدینسان انگلس از اثرهایی بخشی گوهر مسیحیت نوشتهٔ فویرباخ سخن می گوید که ماده باوری را بر تخت نشانده است. «طبیعت جدا از تمامی فلسفه وجود دارد. طبیعت آن پایه ای است که ما آدمیان، که خود فرآوردهٔ طبیعتیم، بر آن بار آمده ایم. جز طبیعت و آدمیان چیزی در میان نیست؛ و آن موجودات عالیه‌تری که خیالپرداز دینی ما آفریده است جز بازتاب خیالی گوهر ما نیست... [با این سخنان] هیجان همه را فرا گرفته بود و ما همگی آن زمان پیر و فویرباخ بودیم. در خانوادهٔ مقدس می توان دید که مارکس با چه شوری این برداشت تازه را خوشامد می گوید، و به رغم همهٔ خرده گیریهایش چه اندازه از آن اثر پذیرفته است.»

انگلس در این تکه از دوباره به تخت نشاندن ماده باوری سخن می گوید و مارکس و انگلس، البته، هر دو ماده باور بودند. اما البته این بدان معنا نیست که واقعیت ذهن را باور داشتند و یا فرایندهای اندیشه را بخامی با فرایندهای مادی یکی می انگاشتند. معنای ماده باوری برای ایشان نخست این بود که هیچ ذهن یا ایده ای در کار نیست که پیش از طبیعت وجود داشته و خود را در آن فرار نموده باشد. این بی گمان به معنای آن نیست که آدمیان ذهن ندارند. انگلس در دیاالکتیک طبیعت خویش از دگر دیسی چندی به چونی (کمیت به کیفیت)، و بعکس، سخن می گوید و آن را آن قانونی می داند که دگرگونیهای طبیعت بر حسب آن صورت می گیرد.^{۲۶} دگرگونی از اینگونه هنگامی رخ می دهد که یک دگرگونی ناگهانی چو نایی (کیفیتی) جای سلسله ای از دگرگونیهای چندایی (کمیتی) را می گیرد. بدینسان هنگامی که ماده بر حسب الگوی خاصی سازمان پیچیده ای یافته است ذهن به عنوان یک عامل چو نایی (کیفیتی) تازه پدیدار می شود.

25. Subjekt

۲۶. البته هگل در علم منطقی از مقولهٔ چو نایی به مقولهٔ چندایی می رود، اما هنگامی که به این اصل می پردازد از گرگهاهایی سخن می گوید که در آنها سلسله ای از دگرگونیهای چندایی جای به یک دگرگونی ناگهانی، یک جهش چو نایی می سبارد. از پی این همچنان دگرگونیهای چندایی تازه تر می آید تا آنکه به گرگها تازه ای برسیم.

بی گمان، مارکس و انگلس مسئله توانایی ذهن [برای درک مفاهیم] را چندان روشن نکرده اند. مارکس در دیباچه سنجشگری اقتصاد سیاسی آن گفته نامدار را می آورد که «آنچه تعیین کننده [چگونگی] هستی انسانها است آگاهی آنان نیست، بلکه، بعکس، هستی اجتماعی آنان است که تعیین کننده آگاهی آنان است.» و انگلس یادآور می شود که «مایکبار دیگر مفاهیم را در ذهن خود از دیدگاهی ماده باورانه سنجیدیم و آنها را نقشی از چیزهای واقعی دانستیم به جای آنکه چیزهای واقعی را نقشی از این یا آن مرحله [پرورش] مفهوم مطلق بدانیم.» و مراد از این گونه نوشته ها پیش کشیدن این نکته است که اندیشه انسانی جز نقشی یا بازتابی از شرایط مادی اقتصادی یا فرایندهای طبیعت نیست. به عبارت دیگر، این نوشته ها از کنش پذیرِ ذهن انسان حکایت دارند. اما پیش از این دیدیم که مارکس در ترهائش بر ضد فویرباخ برای این نکته پافشاری می کند که درحالی که فیلسوفان تنها برای فهم جهان کوشیده اند، کار انسان دگرگون کردن آنست. پس جای شگفتی نیست اگر که می بینیم مارکس در جلد یکم سرمایه انسان کارگر را بازنبور و عنکبوت می سنجد و خاطر نشان می کند که بدترین بنا نیز از بهترین زنبور برتر است، چرا که بنابیش از دست به کار شدن تصویری از فراورده کار خود دارد حال آنکه زنبور ندارد. در کارگر انسانی خواست (اراده) است که هدفی را در نظر دارد و خود را برون می هلد. برآستی، اگر مارکس و انگلس خواهان دامن زدن به کار و کوشش انقلابی و تحلیل درست وضع و عمل کردن بر حسب آنند — که چنین نیز هستند — روشن است که نمی توانند در عین حال بر آن باشند که ذهن جز نوعی آبگیر نیست که بر سطح آینه وار و کنش پذیر^{۲۷} آن نقش فرایندهای طبیعت و شرایط اقتصادی می افتد. اما هنگامی که آندو خواهان بازنشاندن [فلسفه] هگل بر روی پای خود هستند، یعنی نشاندن ماده باوری به جای ایده باوری، مفاهیم انسانی و فرایندهای اندیشه را جز نقشی از واقعیت خارجی نمی دانند. اما آنگاه که از نیاز به انقلاب اجتماعی و زمینه سازی برای آن سخن می گویند آشکارا به ذهن و اراده انسانی نقشی کارگر نسبت می دهند. گفته های آنان اگر چه همیشه چندانکه باید همساز نیست، اما ماده باوری آنان در اساس تصدیق پیشینگی ماده است نه انکار واقعیت ذهن.

۴. ماده باوری دیالکتیکی

اگر چه مارکس و انگلس ماده باوری خود را ضربتی بر ایده باوری هگل می دانستند، اما بی گمان خود را از همه جهت مخالف هگل نمی شمردند، زیرا به سبب ایده فرایند دیالکتیکی واقعیت خود را و امدار اومی دانستند، یعنی آن فرایندی از نفی که نفی را به دنبال دارد و این نفی نفی یعنی اثبات یک مرتبه بالاتر. بیان دیگری از این مطلب آنست که فرایند یا سیر پرورشی (کمال یابی)^{۲۸}

صورت تضاد با وضع یا حالت کنونی را به خود می‌گیرد و این تضاد، تضاد دیگری را به دنبال دارد که تضاد دومی برگزشتن از تضاد نخستین است. آن اندازه که سخن از نفی و نفی نفی در میان است از نهاد (تز) و برابر نهاد (آنتی تز) و همنهاد (سنتز) در میان نیست، اگر چه نفی دومین را می‌توان به معنایی «همنهاد» دانست البته تا آنجا که نفی دومین در فرایند دیالکتیکی فرارفتن به مرحله عالتری باشد.

ایده سیر پرورشی (تکاملی) به عنوان فرایند دیالکتیکی در اندیشه مارکس و انگلس جایگاهی اساسی دارد. البته، می‌توان نظریه پیشینگی ماده بر ذهن و صورتی از نظریه ای را که «فرگشت بر آینده»^{۲۹} نامیده می‌شود پذیرفت و مارکسیست هم نبود. اما اگر بخواهیم اصطلاح توصیفی رایج را به کار ببریم که مارکس خود هرگز آن را به کار نبرده است، ماده باوری مارکس و انگلس ماده باوری دیالکتیکی^{۳۰} است.

مارکس و انگلس برای جدا کردن برداشت خود از دیالکتیک از برداشتی که هگل از آن داشت، در درس فراوان داشتند. به نظر آنان، هگل که دیده بود حرکت اندیشه دیالکتیکانه است، بنیاد را بر این نهاده بود که این فرایند همانا فرایند اندیشه مطلق است، یعنی خود پرورانی ایده. بدینسان، به نظر هگل جنبش دیالکتیک در جهان و تاریخ بشری بازتابی یا فرانمود پدیدارانه ای از جنبش اندیشه شمرده می‌شود. اما جنبش دیالکتیکی نزد مارکس و انگلس نخست در واقعیت، یعنی در طبیعت و تاریخ، یافت می‌شود و جنبش دیالکتیکی اندیشه انسانی چیزی جز بازتاب فرایند دیالکتیکی واقعیت نیست. و این بازگون کردن رابطه میان اندیشه و واقعیت نزد آنان بخشی عمده از کار نشان دادن فلسفه هگل بر روی پای خود است. در عین حال مارکس و انگلس پنهان نمی‌کردند که ایده دیالکتیک را از هگل گرفته‌اند. ازینرو، ماده باوری خود را در اساس ماده باوری پس-هگلی^{۳۱} می‌دانستند نه بازگشتی ساده به نوع ماده باوری پیش از آن.

و اما، اگر چه مارکس با فویرباخ در مورد پیشینگی ماده بر ذهن هم‌زمان است، اما هیچ توجهی به طبیعت جدا از انسان ندارد. و گهگاه به نظر می‌رسد که گویا در نظریه طبیعت جز برای انسان وجود ندارد. اما این را بدین معنا نباید گرفت که طبیعت جز آنکه عینی (ابژه ای) برای آگاهی باشد هیچ واقعییتی در هستی ندارد. مارکس را ایده باور شمردن سخنی است بیهوده. بلکه مقصود وی آنست که اگر چه انسان خود را با طبیعت در رابطه می‌داند، اما آنگاه که انسان خود را از طبیعت جدا می‌کند، از آن پس وجود طبیعت برای انسان است. حیوان فرآورده طبیعت است و ما آن را در رابطه با طبیعت می‌بینیم. اما حیوان از این رابطه آگاه نیست و این رابطه «برای او» [یعنی نزد آگاهی او] وجود ندارد. پس نمی‌توان گفت که طبیعت «برای حیوان» وجود دارد. اما با سر بر آوردن آگاهی و رابطه ذهن-عین است که طبیعت وجود خود برای انسان را آغاز می‌کند و این از نظر آنچه شوند [یا

سیر تکوینی] انسان می‌نامیم اهمیت اساسی دارد. برای انسان بودن، انسان می‌باید خود را عینیت بخشد و این کار را جز با بازشناختن خویش از طبیعت نمی‌تواند کرد.

اما انسان روبه سوی طبیعت دارد، بدین معنا که او را نیازهایی است که تنها اشیائی جز او آنها را بر تواند آورد؛ و طبیعت روبه سوی انسان دارد، بدین معنا که وسیله ای است برای بر آوردن این نیازها. افزون بر این، انسان برای بر آوردن این نیازها می‌باید بکوشد یا کار کند. و به يك معنا بر آورده شدن خود به خود يك نیاز اساسی جسمانی با به کار بردن يك شیء با اصطلاح حاضر و آماده، کار است. اما این کار اگر تنها يك عمل ساده جسمانی بشمار آید، کاریا کوشش ویژه انسان نیست. برای مثال، آدمی می‌تواند خم شود و از يك جوی آب بنوشد و تشنگی را فرو نشاند. اما بسیاری از جانوران نیز همین کار را می‌کنند. کار هنگامی بویژه کار انسانی می‌شود که انسان يك شیء طبیعی را برای بر آوردن نیاز خود دگرگون کند و برای این کار ابزارها و وسایلی به کار برد. به عبارت دیگر، شکل اساسی کار انسانی و رابطه اساسی انسان با طبیعت کار و کوشش فراورنده (تولیدگرانه) اوست، فراوری (تولید) آگاهانه و وسایلی است که نیازهای او را بر می‌آورد. انسان در اساس «انسان اقتصادی»^{۳۲} است، اما مقصود این نیست که جز «انسان اقتصادی» هیچ چیز دیگری نتواند بود.

و اما، انسان خود را عینیت نتواند بخشید و انسان نتواند شد مگر آنکه عینی برای دیگران شود. به عبارت دیگر، انسان يك موجود اجتماعی است: برای آنکه انسان، انسان باشد، رابطه داشتن با هموعان خویش برای او اساسی است؛ و صورت پایه ای جامعه خانواده است. بنابراین، می‌توان گفت آن واقعیت بنیادینی که مارکس چشم به آن دوخته «انسان فراورنده» (تولیدگر) است که از سویی با طبیعت نسبت دارد و از سوی دیگر با انسانهای دیگر. و اگر چه اصطلاح «انسان فراورنده» پیشاپیش نسبت داشتن با طبیعت را دربردارد، می‌توانیم گفت آن واقعیت بنیادینی که مارکس در نظر دارد، انسان فراورنده در جامعه است.

بنابر این، نزد مارکس انسان نه موجودی اندیشنده که موجودی کوشنده است و این کوشش پیش از هر چیز کوشش برای تولید مادی است. و رابطه میان انسان و طبیعت ایستا نیست بلکه دگرگون می‌شود. انسان ابزارهای تولید را برای بر آوردن نیازهای خود به کار می‌برد و با این کار نیازهای تازه ای پدید می‌آید که خود سبب می‌شود که ابزارهای تولید کمال یافته تر شوند. افزون بر این، به تناسب هر مرحله از پیشرفت ابزارهای تولید برای بر آوردن نیازهای انسانی، میان انسانها روابط اجتماعی خاصی وجود دارد. و میان کنش پویای ابزارها یا نیروهای تولید با روابط اجتماعی انسانهاست که بنیاد تاریخ را می‌سازد. مارکس هنگام سخن گفتن از نیازهای پایه ای جسمانی تأکید می‌کند که «نخستین واقعیت تاریخی فراوری ابزارهایی است که به آدمیان

توانایی بر آوردن این نیازها را می دهد.» اما این خود به پدید آمدن نیازهای تازه ای می انجامد و تکامل ابزارهای تولید و دسته های تازه ای از روابط اجتماعی را در پی دارد. ازینرو، آن، با اصطلاح، نخستین واقعیت تاریخی تمامی تاریخ بشر را در بر یا گویی که در نطفه دارد. و این تاریخ برای مارکس، با اصطلاح، «کانون» دیالکتیک است. بحث درباره دیالکتیک تاریخ از نظر مارکس را به بخش بعدی وامی گذاریم و اینجا تنها به این نکته بسنده می کنیم که نظریه تاریخی او ماده باورانه است، بدین معنا که عامل اساسی در تاریخ برای او کار و کوشش اقتصادی انسان است، یعنی کوشش فرآورنده (تولیدگرانه) او برای بر آوردن نیازهای جسمانی.

پیش از این اشاره ای کردیم که انگلس دامنه دیالکتیک را به طبیعت کشاند و با این کار چیزی را پروراند که می توان آن را فلسفه طبیعت نامید. و بر سر اینکه آیا این گسترش دامنه دیالکتیک با نظرگاه مارکس سازگار است یا نه، کشاکشی بوده است. البته، اگر کسی بر آن باشد که طبیعت در نظر مارکس تنها برای ما وجود دارد و میدانی است پذیرای دگرپرسی از راه کار انسانی، و اینکه جنبش دیالکتیکی تنها در تاریخ وجود دارد که حکایت از رابطه ای پویا میان انسان و محیط طبیعی دارد، گسترش دامنه دیالکتیک به طبیعت در ذات خود نه تنها حرف تازه ای است بلکه برداشت مارکس از دیالکتیک را نیز دگرگون می کند. در کار پیشرفت دانش علمی انسان چه بسا جنبشی دیالکتیکی باشد، اما این جنبش را نمی توان به طبیعت در ذات خود، جدا از انسان، نسبت داد. این تنها مسئله ای مربوط به مارکس نیست که به تاریخ بشر چشم دوخته و فلسفه طبیعت را در عمل کنار گذاشته باشد، بلکه این کاریک مسئله اصولی تواند بود. اما می باید به خاطر داشت که در مارکسیسم جنبش دیالکتیکی تاریخ فرامود جنبش درونی اندیشه مطلق نیست، بلکه جنبش خود واقعیت است که می توان در ذهن انسانی آن را بازآفرید، اما در مرحله نخست همانا جنبش واقعیت عینی است. بنابراین، اگر نخواهیم برخی از گفته های مارکس را آنقدر بچلانیم که از او یک ایده باور بسازیم، به گمان من، تصور دیالکتیک طبیعت با وضع فکری او در اساس بیگانه نیست. بعلاوه، مارکس البته خبردار بود که دوستش بر روی دیالکتیک طبیعت کاری کند و به نظر می رسد که این کار را درست دانسته باشد یا دست کم نادرست ندانسته باشد. بنابراین، هر چند هم جای این بحث باشد که انگلس به اندیشه مارکس وفادار نمانده و پایه یک برداشت ماشین انگارانه^{۳۳} از ماده باوری دیالکتیکی را گذاشته است که در آن جنبش تاریخ را می توان دنباله جنبش جبری ماده خودپوی^{۳۴} دانست، اما من خود را درگیر این بحث نمی کنم که مارکس هرگز نمی خواسته است دامنه دیالکتیک را به طبیعت بکشد. البته، چنانکه از برخی گفته های او بر می آید، می بایست از آن چشم پوشیده باشد، اما در عمل معلوم نیست که چنین کاری کرده باشد.

باری، این ماجرا هر گونه که باشد، انگلس [در آنتی-دورینگ] در کاری که خود آن را «خلاصه

کردن ریاضیات و علوم طبیعی» می‌داند، ذهنش در تسخیر این واقعیت است که در طبیعت هیچ چیز ثابت و ایستا نیست، بلکه همه چیز در جنبش و دگرگونی و گسترش است. و، چنانکه خود می‌گوید، سه عامل بویژه در او اثر نهاده است: یکم، کشف یاخته (سلول) که بر اثر فرایندگی^{۳۵} و جدایش پذیر^{۳۶} آن گیاهان و جانوران برآمده‌اند؛ دوم، قانون دگر دیسی انرژی؛ و، سوم، گزارش داروین از نظریهٔ فرگشت. انگلس پس از اندیشیدن دربارهٔ طبیعت، آنچنانکه علم در روزگار او بازمی‌نمود، به این نتیجه رسید که «در طبیعت با وجود آشوب دگرگوئیهای بی‌شمار، همان قوانین دیالکتیک حرکت فرمانروا است که بر تاریخ و رخدادهای بظاهر احتمال‌پذیر آن فرمانروایی می‌کنند.»

انگلس در دیالکتیک طبیعت این قوانین را به عنوان دگر دیسی چندی به چونی (کمیت به کیفیت) و خلیدن اضداد در یکدیگر، و نفی نفی خلاصه می‌کند. برخی از مثالهای این قانون آخرین، یعنی نفی نفی، که زیاد مثال می‌آورند، در آنتی-دورینگ یافت می‌شود. برای مثال، انگلس دانه جورا مثال می‌زند که گویا هنگامی که جوانه می‌زند و گیاه آغاز رویدن می‌کند، نفی می‌شود و گیاه با آوردن چندین دانه خود نفی می‌شود. بدینسان، «بر اثر این نفی نفی باز همان دانه اصلی جورا داریم، اما نه همان اندازه بلکه ده برابر، بیست برابر، سی برابر.» همینگونه، شفیله یا کرم تخمی را که از آن بیرون می‌آید نفی می‌کند و در طول زمان به پروانه بدل می‌شود و خود با مرگ خویش نفی می‌شود.

اگر چندان سخت نخواهیم بگیریم، باید گفت که جای بحث است که آیا اصطلاحات منطقی همچون «نفی» و «تضاد» در چنین زمینه‌ای به کار توانند آمد یا نه. و نیازی نیز به پرداختن به این بحث نیست. بجای آن به این نکته اشاره می‌توانیم کرد که انگلس از ماهیت زمینه دوگانه کاربرد دیالکتیک، یعنی طبیعت و تاریخ بشری،^{۳۷} از نظر اندیشه و دانش بشری به نتیجه مهمی می‌رسد و آن اینکه، به نظر وی، کشف بزرگ هگل آنست که جهان نه همگامی^{۳۸} از چیزهای ثابت که همگامی از فرایندها است؛ و چه در مورد طبیعت و چه تاریخ بشری می‌توان گفت که هر یک از آنها فرایندها همگامی از فرایندها است. و بر ایند این نظر آنست که دانش بشری، که همچون آینه‌ای در برابر این واقعیت دوگانه قرار دارد، خود فرایندی است که به هیچ سیستم ثابت و مطلق از حقیقت نمی‌رسد و نتواند رسید. هگل بر آن بود که «حقیقت در فرایند شناخت خویش است، و در آن سیر دراز کمالی و تاریخی که علم از مرتبه‌های پست شناخت به مرتبه‌های هر چه بالاتر می‌رسد،

35. multiplication 36. differentiation

۳۷. بدرستی، سه زمینه کاربرد دیالکتیک برای انگلس وجود دارد. «دیالکتیک شناسی [dialectics] چیزی نیست مگر علم قوانین کلی جنبش و کمال یابی در طبیعت، جامعه و اندیشه انسانی.» (آنتی - دورینگ)

38. complex

بی آنکه از راه كشف يك باصطلاح حقیقت مطلق، به جایی رسد که دیگر پیشرفتی نتواند داشت و کاری جز آن نماند که مردم بنشینند و هر برابر حقیقت مطلق که بدان رسیده اند انگشت حیرت به دندان بگیرند. هیچ سیستم مطلق از فلسفه که جز آموختن و پذیرفتن آن نیازی به چیزی دیگر نباشد، در میان نیست و نتواند بود. برآستی، اگر حقیقت مطلق همانی باشد که فیلسوفان در نظر داشته اند، می توانیم گفت که کار [كشف] آن بافلسفه هگل پایان یافته است. بجای آن دانش علمی دیالکتیکی پیشرونده ای از واقعیت در میان هست که همواره به روی دگردیسی و کمال بیشتر گشوده است.

بنابراین، انگلس نیز همچون مارکس بر مفهوم «حقایق جاودانه» می تازد، اما خویشتن را ناگزیر از اقرار به حقایقی می بیند که هر کس درباره آنها شك کند دیوانه شمرده می شود، مانند اینکه «دو ضرب در دو می شود چهار، یا مجموع زاویه های يك مثلث برابر با دو زاویه قائم است، یا پاریس در فرانسه است، یا آدمی که هیچ چیز نخورد از گرسنگی می میرد، و جز آنها.» اما انگلس اینها را واقعیات پیش پا افتاده می شمرد که هیچ کس بر آنها ردای پرشکوه «حقایق جاودانه» نخواهد پوشاند مگر آنکه بخواهد از وجودشان چنین نتیجه گیری کند که در قلمرو تاریخ انسان قانون اخلاقی جاودانه و گوهر جاودانه داد، و چیزهایی مانند این وجود دارد. اما اینگونه نتیجه گیریها [از این بدیهیات] خطاست. اخلاق نیز همان اندازه بازنگری و دگردیسی انقلابی به خود خواهد دید که فرضیه های فیزیک و زیست شناسی.

بدینسان، مارکس و انگلس برداشت خود را از واقعیت، سیستم نهایی و مطلق فلسفه نمی دانستند، و البته به آن بیشتر به چشم علم می نگریستند تا فلسفه نظری و این خود بدان معناست که آن را جانشین تمامی برداشتهای گذشته می دانستند، خواه ایده باورانه یا ماده باورانه. در عین حال، علم نزد آنان چیزی نبود که هرگز بتواند شکل ثابت و نهایی یابد. اگر که واقعیت يك فرایند دیالکتیکی است، اندیشه بشری نیز تا آنجا که واقعیت را بازمی تاباند و به جهان و همی حقایق جاودانه و گوهرهای ثابت پناه نمی برد چنین است.

از این انکار حقایق جاودانه و وضعهای همیشگی و راه حلهای نهایی، به خودی خود چنین برمی آید که مارکس و انگلس می باید نسبت به فلسفه خویش [نیز] نگرشی عینی یا وارسته وار^{۳۹} داشته باشند. اما ایشان فلسفه خویش را يك کوشش نظری صرف برای تفسیر جهان و تاریخ نمی دانستند و حمله ایشان به هگل از جهت همین نگره نظری وارسته وار بود. و اما ماده باوری تاریخی را ابزار یا سلاحی عملی شمردن، پیامدهایی دارد که اکنون جای پرداختن به آن نیست.

۵. برداشت ماده باورانه از تاریخ

چنانکه دیدیم، نظریه مارکسیستی درباره تاریخ ماده باورانه است، بدین معنا که وضع بنیادی را همانا رابطه انسان و طبیعت می داند که در آن انسان نیز موجودی مادی است: انسان است که با کار و کوشش جسمانی خود وسایل بر آوردن نیازهای پایه ای خود را فراهم می آورد. اما می باید بیفزاییم که معنای ماده باوری تاریخی تنها این نیست، بلکه افزون بر این بدین معناست که کار و کوشش فرآورنده (تولیدگرانه) انسان، یکر است یا نایکر است، زندگانی سیاسی وی، قانون و اخلاقیات و دین و هنر و فلسفه وی را تعیین می کند. ماده باوری که بر این پایه قرار دارد، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، نه منکر واقعیت ذهن یا آگاهی است نه منکر همه ارزشهای کار و کوشش فرهنگی که بر ذهن تکیه دارد. اما بر آنست که روستاخت^{۴۰} فرهنگی در کل بر زیر ساخت^{۴۱} اقتصادی تکیه دارد و به يك معنا زیر ساخت تعیین کننده آنست.

مارکس در زیر ساخت اقتصادی دو عنصر را از هم بازمی شناسد، یکی نیروهای مادی فراورش (تولید) و دیگر روابط فراورندگی، که دومین بر نخستین تکیه دارد. «آدمیان در فراورش اجتماعی زندگیشان پای به روابط ضروری معینی می گذارند که از خواست ایشان جداست، و این روابط فراورندگی^{۴۲} با مرحله معینی از کمال یابی نیروهای مادی فراورش^{۴۳} خود همخوانند. کل این روابط فراورندگی ساخت اقتصادی جامعه را تشکیل می دهد.» در این گفته مارکس ساخت اقتصادی جامعه را، در واقع، با کل روابط فراورندگی آن یکی می داند. اما از آنجا که این روابط با مرتبه خاصی از کمال یابی نیروهای فراورندگی در هر جامعه همخوانند، و از آنجا که در تصویری که مارکس از تاریخ بشری می پردازد، پدیدار شدن ستیز میان نیروهای فراورندگی و روابط فراورندگی در هر جامعه يك وجه اساسی از آنست، آشکار است که می باید میان این دو عنصر در ساخت اقتصادی جامعه فرق گذاشت، یعنی در ساختی که مارکس آن را يك «شیوه فراوری»^{۴۴} وصف می کند.

اصطلاح «نیروهای مادی فراوری» (یا «نیروهای فرآورنده مادی») البته شامل تمامی چیزهای مادی است که انسان همچون ابزارهای ساخته خود در کار فراورندگی به کار می برد، یعنی، در کار بر آوردن نیازهای جسمانی، از نخستین ابزارهای چخماقی گرفته تا پیچیده ترین ماشینهای مدرن. و این همچنین در بر گیرنده نیروهای طبیعی نیز هست تا بدانجا که انسان آنها را در فرایند فراوری به کار می برد. این اصطلاح بظاهر تمامی اشیائی را که برای کار فراوری ضروری است در بر می گیرد، اگر چه یکر است در آن وارد نشوند.

و اما، اگر این اصطلاح تنها در مورد اشیاء جدا از انسان به کار می رود، از آنروست که وجود

40. superstructure 41. substructure 42. Produktionsverhältnisse (productive relations)

43. Produktivkräfte (forces of production) 44. Produktionsweise (mode of production)

انسان پیش‌انگاره وجود تمامی این اشیاء است. مارکس از نیروهای فراوری (تولید) چنان سخن می‌گوید که گویی این نیروها خود چنین یا چنان می‌کنند. اما او آنقدر نادان نیست که گمان کند این نیروها خود را بدون هیچ عامل انسانی کمال می‌بخشند. «نخستین شرط وجود تاریخ بشری البته وجود افراد زنده انسانی است.» و در مانیفست کمونیست بورژوازی را طبقه‌ای می‌داند که در ابزارهای فراوری (تولید) و از این راه در روابط فراوری انقلابی پدید آورده است. و اما، در ایدئولوژی آلمانی خاطر نشان می‌کند که فراوری زندگی، خواه فراهم آوردن نیازمندیهای زندگی خویش با کار باشد خواه فراوری موجود زنده دیگری از راه زادآوری^{۴۵} (تولید مثل)، همواره در بردارنده رابطه اجتماعی است، یعنی همکاری چند فرد. و پس از این نتیجه‌گیری که هر شیوه فراوری همواره با شیوه خاصی از همکاری بستگی دارد، تأکید می‌کند که این شیوه همکاری خود یک «نیروی فراوری» است. البته، مقصود وی آنست که روابط اجتماعی آدمیان در فرایند فراوری خود می‌تواند در نیازهای انسانی و نیروهای فراوری اثر داشته باشد. و اما، اگر شیوه همکاری در فرایند کار را بتوان یک نیروی فراوری به شمار آورد، دلیلی ندارد که، برای مثال، پرولتاریا را یک نیروی فراوری به شمار نیاوریم، اگر چه مارکس به طور کلی این اصطلاح را برای ابزارها یا وسایل فراوری به کار می‌برد نه برای انسان.^{۴۶} به هر حال، نمی‌توان کاربرد دقیق و کلی این اصطلاحات را از نوشته‌های او بیرون کشید.

اصطلاح «روابط فراوری» بالاتر از همه به معنای روابط مالکیت است. مارکس در سنجشگری اقتصاد سیاسی می‌گوید که «روابط مالکیت»^{۴۷} چیزی جز فرانمود حقوقی «روابط فراوری (تولید)» نیست. و اما، مراد از اصطلاح «روابط فراوری» روابط اجتماعی میان انسانهاست که درگیر فرایند کاراند. چنانکه دیدیم، به نظر مارکس، [شکل] این روابط به مرحله تکامل نیروهای فراوری بستگی دارد. و این دو با هم زیر ساخت اقتصادی را می‌سازند.

زیر ساخت اقتصادی رو ساخت [اجتماعی] را مشروط [به خود] می‌کند. «شیوه فراوری زندگی مادی است که فرایند کلی زندگانی اجتماعی، سیاسی، و ذهنی^{۴۸} را تعیین می‌کند. آنچه تعیین کننده زندگانی انسانهاست آگاهی ایشان نیست، بعکس، این زندگانی اجتماعیشان است که تعیین کننده آگاهی آنان است.» البته، این گفته که زیر ساخت اقتصادی رو ساخت را «مشروط [به خود] می‌کند»^{۴۹} مبهم است و اگر آن را به معنای بسیار ضعیف اصطلاح بگیریم نکته خیره کننده‌ای در آن نیست و تنها هنگامی چشمگیر می‌شود که معنای «مشروط [به خود] می‌کند» به «تعیین می‌کند»^{۵۰} هر چه نزدیکتر شود و چه بسا که به این معنای قوی گرفته شده است. بنابراین،

45. procreation

۴۶. مارکس در فقر فلسفه آشکارا می‌گوید که پرولتاریای انقلابی بزرگتر از همه نیروهای فراورندگی است.

47. Eigentumsverhältnisse

48. geistig (mental)

49. bedingt (conditions)

50. determines

برای مثال، چنین گفته اند که مراتب آسمانی یزدانشناسی قرون وسطایی (از خدا گرفته تا گروه فرشتگان و مجلس قدیسان) چیزی جز بازتاب ایدئولوژیک ساخت فتووالی قرون وسطایی نیست که عوامل اقتصادی تعیین کننده آنست. همچنین، گذر از آیین کاتولیکی به آیین پروتستانی بازتابی است از پدید آمدن بورژوازی و برخاستن شیوه فراوری سرمایه داری. چنانکه انگلس می گوید، دکترین کالون درباره تقدیر بازتابی است از این واقعیت اقتصادی که شکست یا پیروزی در رقابت اقتصادی ربطی به شایستگیهای شخصی ندارد، بلکه وابسته به قدرتهای درنیافتنی و مهارناپذیر اقتصادی است. با اینهمه همین انگلس بود که اعتراض کرد که دیگران دکترین من و مارکس را درست نفهمیده اند و مقصود این نبوده است که ایده های بشری جز بازتابی بی رنگ و رواز شرایط اقتصادی نیستند، یعنی که وابستگی آنها یکسویه محض باشد. ایده ها (یعنی، آدمیان الهام یافته از ایده ها) می توانند در زیر ساختی که آنان را به خود مشروط کرده است اثر گذارند.

به گمان من، حقیقت مطلب آنست که مارکس و انگلس در بازگون کردن برداشت ایده باورانه از تاریخ بطبع بر اثر تعیین کننده زیر ساخت اقتصادی تکیه کرده اند. اما، چون بینش خویش از جهان را به این صورت بیان کردند که عامل تعیین کننده عالم آگاهی و ایده ها نزد آنان چیزی جز شیوه فراوری اقتصادی نیست، خود را ناگزیر از آن دیدند که نرمشی به این دید ساده نگر بدهند. زیر ساخت اقتصادی یکر استر تعیین کننده ساختهای سیاسی و قضایی است تا روساختهای همچون دین و فلسفه؛ و شرایط اقتصادی اگر چه مشروط کننده ایده های انسانی اند، اما ایده ها، در عین حال، می توانند در آن شرایط اثر گذارند. در واقع، اگر مارکس و انگلس می خواستند جایی برای کوشش انقلابی باز گذارند و جز این چاره ای نبود که جایی برای چنین واکنشی بگذارند. اکنون به یک وجه پویا تر تاریخ توجه کنیم. مارکس بر آنست که «نیر وهای فراوری در یک جامعه در مرحله خاصی از تکامل خویش با روابط کنونی فراوری در تضاد قرار می گیرد». بدین معنا که چون تکامل نیروهای فراوری در یک دوره اجتماعی خاص به جایی رسد که روابط کنونی فراوری، بویژه روابط مالکیت، سدی برای پیشرفت نیروهای فراوری شود، در ساخت اقتصادی جامعه تضادی پدید می آید و [در نتیجه] انقلابی رخ می دهد، یعنی یک دگرگونی چو نایی (کیفیتی) به سوی یک ساخت اقتصادی تازه و یک دوره اجتماعی تازه. و این دگرگونی در زیر ساخت با دگرگونیهای در روساخت همراه می شود و آگاهی سیاسی، قضایی، دینی، هنری، و فلسفی انسان دستخوش انقلابی می شود که بر پایه انقلاب در قلمرو اقتصادی قرار دارد و فرع بر آن است. مارکس تأکید می کند که انقلابی از این دست رخ نخواهد داد و از دوره کنونی به دوره اجتماعی تازه نمی توان رفت، مگر آنکه نیروهای فراوری تا نهایت درجه، یعنی همساز با روابط کنونی فراوری تکامل یافته باشند و شرایط مادی وجود صورت تازه ای از جامعه هم اکنون در جامعه کهن پدید آمده باشد. زیرا که این انقلاب و دگرگونی حالتی است از تضاد میان نیروهای فراوری و

روابط اجتماعی کنونی. دگر گونی چو نایی (کیفیتی) در ساخت اقتصادی جامعه یا شیوه فراوری رخ نخواهد داد مگر آنکه تضاد در درون جامعه کهن از راه سلسله ای از دگر گونیهای چندایی (کمیتی) به پختگی رسیده باشد.

واما، این نظریه اگر به همین سادگی بیان شود، از آن چنین بر می آید که چیزی جز يك نظریه فن شناسيك (تكنولوژيك) و مکانیکی نیست. بدین معنا که انقلاب اجتماعی یعنی گذار از يك دوره اجتماعی به دوره دیگر، ناگزیر و به صورت مکانیکی رخ می دهد و گویی آگاهی انسان از نیاز به دگر گونی و کوشش انقلابی وی در این جهت چیزی جز يك پدیدار فرعی^{۵۱} نیست که در علت واقعی رخدادها هیچ اثر واقعی ندارد. اگر چه این برداشت با آن نظریه کلی که شرایط مادی زندگی را تعیین کننده آگاهی می داند، نه باز گونه، سازگارتر است، اما با تأکیدی که مارکس بر یگانگی عمل و نظر و آمادگی پرولتاریا برای براندازی انقلابی اقتصاد سرمایه داری می کند چندان سازگار نیست. ازینرو، با اینکه مارکس گهگاه از نیروهای مادی فراوری چنان سخن می گوید که گویی عامل واقعی انقلابند، می باید به طرح ایده جنگ طبقاتی و کنایی (عاملیت) انسان بپردازیم. مارکس و انگلس در پگاه تاریخ نوعی کمونیسیم آغازین می بینند که در آن زمین از آن تمامی قبيله بوده و همه با هم آن را کشت می کرده اند و هیچ بخشبندی طبقاتی در میان نبوده است. اما پیدایش مالکیت خصوصی بخشبندی جامعه به طبقات را در پی داشت. البته مارکس از این نکته آگاه است که ناهمگونی اجتماعی در جامعه متعتمد الگوی کمابیش پیچیده تری را می سازد. اما گرایش کلی او به ساده کردن وضع است و اینکه ناهمگونی بنیادی را میان ستمگر و ستم دیده و بهره کش و بهره ده (استثمار شده) بداند. بنابراین، در هر شکل از جامعه که بر بنیاد نهاد مالکیت خصوصی قرار داشته باشد میان طبقات کشاکشی، گاه آشکار و گاه نهان، وجود دارد؛ و در مانیفست کمونیست می گوید که «تاریخ جامعه تاکنون تاریخ ستیزه طبقاتی است»^{۵۲}، و دولت آلت یا ابزاری است در دست طبقه زیر دست، همچنانکه قانون نیز. و طبقه زیر دست همچنین می کوشد تا برداشتهای اخلاقی خود را [بر تمامی جامعه] تحمیل کند. بنابراین، در دیالکتیک تاریخی مارکس مفهوم طبقه جانشین مفهوم دولت ملی هگل می شود و جنگ طبقاتی جای جنگهای ملی را می گیرد.^{۵۳}

این جنگ یا ستیزه طبقاتی بویژه هنگامی اهمیت می یابد که نیروهای فراوری در يك دوره اجتماعی خاص به جایی از تکامل رسیده باشند که روابط اجتماعی کنونی، بویژه روابط مالکیت، سد و بندی برای پیشرفت آن شده باشد. زیرا طبقه ای که تاکنون فرمانروا بوده است (اگر از

51. epiphenomenon

۵۲. البته، این اصل به تمامی تاریخ شناخته شده پس از کمونیسیم آغازین بازمی گردد.

۵۳. بدین معنا که جنگ طبقاتی را عاملی اساسی تر می داند و از جنگهای ملی نیز تفسیر اقتصادی می کند.

استثنای فردی چشم ببوشیم) در نگاهداشت روابط فراوری کنونی می کوشد، حال آنکه سود طبقه براینده در برافکندن این روابط است. و آنگاه که طبقه براینده، که سودوی در برافکندن نظم کنونی و کهن گشته اجتماعی است، تضاد میان نیروهای فراوری و روابط فراوردگی را دریابد، انقلاب درمی گیرد. آنگاه طبقه زبردست تازه به نوبه خود دولت و قانون را همچون ابزارهای خود به کار می گیرد. این فرایند ناگزیر همچنان دنباله دارد تا آنکه مالکیت خصوصی برافند و همراه آن بخشبندی جامعه به طبقات همستیز پایان یابد.

مارکس در دیباچه کتاب در باب سنجشگری اقتصاد سیاسی در کل چهار دوره اجتماعی را از هم بازمی شناسد که بر روی هم «پیش از تاریخ» انسان را تشکیل می دهند. نخستین دوره، دوره آسیایی است که انگلس نام سازمان طایفه بر آن می گذارد و این همان کمونیسم آغازین است. چنانکه گذشت، ویژگی آن مالکیت اجتماعی زمین، کار جمعی و نبود مالکیت خصوصی است. اما با بنیاد نهاده شدن مالکیت خصوصی که در نظر انگلس با نشستن پدرسالاری به جای مادرسالاری و بهبود روشهای فراوری قرین است، انباشت ثروت خصوصی ممکن می شود و، برای مثال، برای هر کس امکان آن پدید می آید که بیش از اندازه نیاز خود تولید کند. آنگاه فرق میان توانگر و تنگدست و نیاز به شکل تازه ای از سازمان اقتصادی پدید می آید. اگر بهر سیم که [در این مرحله] کدام نیروی فراورنده تازه ای پدید آمده بود که این گذار را سبب شود، به [کشف] آهن بویژه اشاره می کنند بی آنکه مطلب را پیروانند. بهر حال، رشد مالکیت خصوصی و ثروت در اختیار گرفتن نیروی کار را برای ثروتمندان آینده نگر ضروری کرد. اما از آنجا که در نظام کمونیسم آغازین نیروی کار آزاد به دست نمی آمد، می بایست در جنگ اسیر بگیرند.

بدینسان به دوره آنتیک یا باستانی می رسم که ویژگی آن برده داری و ستیزه طبقاتی میان آزادگان و بندگان است. بر پایه این ساخت اقتصادی، که نمایندگان آن، برای مثال، یونان و روم هستند، نهادهای قضایی و سیاسی همساز با آن وروساخت ایدئولوژیک عالی جهان کلاسیک پدید آمد.

مارکس و انگلس اگر چه در مورد گذار از دوره آنتیک به دوره فئودالی، که اوج آن مرحله قرون وسطا است، عوامل تاریخی گوناگونی را برمی شمردند، اما نمی توانند شرح قانع کننده ای از نیرو یا نیروهای دست اندر کار در این گذار بدهند. بهر حال این گذار رخ داد و اقتصاد فئودالی در نهادهای سیاسی و قضایی زمانه بازتافت، همچنین در دین و فلسفه قرون وسطایی، اما نه به آن سراسازی که در نهادهای سیاسی و قضایی بازتافته بود.

در دوره قرون وسطا یک طبقه میانه یا طبقه بورژوا اندک-اندک پرورش یافت. اما عوامل جلوگیری فئودالی و مقررات صنفی، همچنین نبود نیروی کار آزاد برای مزدوری سدها میل این طبقه به ثروت اندوزی بود. اما، با کشف امریکا و گشایش بازارها در اینسو و آنسوی جهان، بازرگانی و دریانوردی و صنعتگری انگیزشی نیرومند یافت. منابع تازه ثروت فراچنگ آمد و

در پایان قرون وسطا فرو بسته شدن زمینها به دست والاتباران و عواملی دیگر راه تشکیل طبقه ای از مردم تهیدست را گشود که آماده مزدوری و بهره دهی بودند. زمان يك دگرگونی در رسیده بود و آنگاه نظام صنفی به دست طبقه متوسط جدید به سود نخستین مرحله جامعه سرمایه داری سرنگون شد. سرانجام، نیروی بخار و ماشین انقلابی در صنعت پدید آورد؛ بازار جهانی گشوده شد؛ وسایل ارتباط تحولی نمایان کرد؛ و بورژوازی طبقات بازمانده از قرون وسطا را واپس زد. مارکس آگاه بود که در جامعه فئودالی الگوی سازمان اجتماعی پیچیده تر از آن است که بتوان آن را به يك همستیزی طبقاتی ساده میان بارونها و سرفها فروکاست. اما مارکس بر آنست که در جامعه سرمایه داری — که وی بطبع بیشترین توجه را به آن داشت — شاهد ساده سازی فزاینده ای هستیم، زیرا گرایش سرمایه به آنست که در دستهایی هرچه اندک شمارتر و در پیوندهایی قرار گیرد که کمابیش خصلت بین المللی یا جهان میهنی دارند. در عین حال بسیاری از خرده سرمایه داران نیز به رده پرولتاریا فرومی افتند^{۵۴} که این طبقه نیز خود گرایش به بین المللی شدن دارد. پس با دو طبقه اصلی روبرو هستیم: بهره کشان و بهره دهان. اصطلاح «بهره کشی» (استثمار) البته به معنای تحمیل ساعتهای دراز کار در برابر مزد بخور و نمیر است. مارکس اگر چه فریادش در برابر سیاهکاریهای نخستین مراحل انقلاب صنعتی به آسمان می رود، اما این اصطلاح برای او نخست معنای فنی دارد نه احساساتی. چنانکه دیدیم، بر حسب نظریه پرداخته شده در سرمایه، تمامی ارزش يك کالا همانا کار بلورسته^{۵۵} (متبلور) در آن است، بر حسب کار صرف شده برای فراوری آن. پس نظام مزدوری، گذشته از مقدار مزدی که پرداخت می شود، ناگزیر نظام بهره کشی است. سرمایه دار بهر حال از کارگر می دزدد. اینکه سرمایه داری آدم خوبی باشد و برای بهبود مزدها و شرایط کار بکوشد فرقی در آن وضع اساسی پدید نمی آورد که همستیزی ناگزیر میان دو طبقه است.

و اما، بورژوازی نیروهای فراوری را تا به جایی پیش برده که هیچ کس نمی شناخته و در خواب نمی دیده است. ولی در عین حال آنها را تا بدانجا رسانده است که دیگر با روابط کنونی فراوری همزیستی نمی توانند کرد. به نظر مارکس آنچه این واقعیت را نشان می دهد، برای مثال، بحرانهای اقتصادی است که هر چندگاه پدید می آید. پس زمان سرنگونی نظام سرمایه داری نزدیک است. و وظیفه کوشش انقلابی، بویژه حزب کمونیست، آنست که پرولتاریا را، به زبان هگلی، از حالت طبقه ای «در-خویش» به صورت طبقه ای «برای خویش» درآورد، یعنی طبقه ای آگاه به خویش و رسالت خویش. آنگاه پرولتاریا خواهد توانست نظام سرمایه داری را بر وید و دولت را آلتی در اختیار خویش قرار دهد و آن را برای برقراری دیکتاتوری پرولتاریا به کار گیرد

۵۴. این گفته مارکس است در مانیفست کمونیست که تاریخ آن، که می باید یادآور شد، آغاز ۱۸۴۸ است.

که راه را برای رسیدن به جامعه کمونیستی هموار خواهد کرد. در چنین جامعه ای دولت سیاسی فرو خواهد مرد. زیرا دولت آلتی است در خدمت طبقه فرمانروا برای نگاهداشت وضع خویش در برابر طبقه یا طبقات دیگر. و با پدید آمدن کمونیسم بخشبندهای طبقاتی و جنگ طبقاتی از میان خواهد رفت.

از آنجا که بورژوازی خود نیروهای فراوری را تکامل می بخشد، می توان پرسید که کدامست آن نیروی فراوری تازه ای که پدید می آید و شیوه تولید سرمایه داری بندی است بر پیشرفت آن؟ اما مارکس پاسخ را در آستین دارد و در فقر فلسفه می گوید که بزرگترین نیروی فراوری «همانا طبقه انقلابی» است. اینست آن نیروی فراورندگی که با نظام اقتصادی کنونی درستیزی می آید و آن را با انقلاب برمی افکند.

بدینسان تاریخ بشری پیشرفتی است دیالکتیکی از کمونیسم آغازین به کمونیسم کمال یافته. دست کم از جهتی مرحله های میانین ضرورینند، زیرا از راه آنهاست که نیروهای فراوری کمال می یابند و روابط فراوری به تناسب چنان دگرگون می شوند که کمونیسم کمال یافته نه تنها ممکن که پیامد ناگزیر آن می شود. اما نظریه مارکسیستی تاریخ نه تحلیلی تماشگرانه از وضعهای تاریخی که ابزار یا سلاحی است که با آن پرولتاریا، از راه پیشاهنگ خویش یعنی «حزب کمونیست»، به خود و وظیفه تاریخی که بر عهده دارد آگاه خواهد شد.

باری، این نظریه همچنین يك فلسفه انسان شناسی است. مارکس آن تزهنگی را پذیرفته است که می گوید انسان برای واقعیت بخشیدن به خویش می باید خود را عینیت بخشد. و نخستین صورت عینیت بخشیدن به خویش کارکردن است، در فراوری است. فرآورده همانا انسان است در جز-خود-بودگی^{۵۶}. اما در تمامی جامعه هایی که بر مالکیت خصوصی بنا شده اند این عینگیری خویش^{۵۷} صورت از خودبیبگانگی یا غربت از خویش به خود می گیرد. زیرا فرآورده کارگر چیزی جدا از وی انگاشته می شود و در جامعه سرمایه داری از آن سرمایه دار می شود نه کارگر. افزون بر این، این از خودبیبگانگی اقتصادی دريك از خودبیبگانگی اجتماعی بازمی تابد. زیرا تعلق به طبقه نماینده تمامیت انسان نیست. آدمی به هر طبقه ای که تعلق داشته باشد پاره ای دیگر از او در طبقه ای دیگر است. بدینسان ستیز طبقاتی فرامودی است از يك دویارگی ژرف و غربت از خویش در ذات انسان. دین نیز، همانگونه که فویرباخ گفت، نماینده از خودبیبگانگی انسان است. اما، همچنانکه دیدیم، از خودبیبگانگی در وجدان دینی برای مارکس بازتابی است از يك از خودبیبگانگی ژرفتر در سپهر اجتماعی - اقتصادی و جز با برانداختن مالکیت خصوصی و برقراری کمونیسم از این بر نمی توان گذشت. اگر از خودبیبگانگی را در ساحت اقتصادی و اجتماعی پشت سر گذاریم، فراموددینی آن نیز ناپدید خواهد شد و سرانجام انسان کامل، انسان

یکپارچه، در میان خواهد آمد و اخلاق انسانی جایگزین اخلاق طبقاتی خواهد شد و انسانیت اصیل فرمانروا.

از این چنین بر می آید که حاصل پرافکنده شدن نظام سرمایه داری به دست پرولتاریا تنها این نیست که يك طبقه فرمانروا جای طبقه فرمانروای دیگر را بگیرد. چنین است و چیزی بسی بیش ازین. دیکتاتوری پرولتاریا مرحله ای است گذرا که راه را برای پیدایش جامعه بی طبقه کمونیست، که از خود بیگانگی در آن جایی نخواهد داشت، هموار می کند. به عبارت دیگر، پرولتاریای جهانی با کار انقلابی خود نه تنها خود را که بشریت را نجات می بخشد. پرولتاریا رسالتی مسیحایی دارد.

۶. نکته هایی درباره اندیشه مارکس و انگلس

یافتن وجهی برای نظریه ماده باورانه تاریخ کاری نه چندان دشوار است. برای مثال، اگر بنا باشد که نشان دهیم چگونه ساخت اقتصادی شکل نظام قضایی و سیاسی و روساختهای ایدئولوژیک را به خود مشروط می کند، گواه های بسیار برای آن می توان آورد. می توان به رابطه کفرهای ددمنشانه ای که روزگاری در انگلستان به دزدان می دادند و ساخت اقتصادی و طبقاتی آن روزگار اشاره کرد یا رابطه میان سودجوییهای اقتصادی مالکان کشتزارها در ایالات جنوبی امریکا و برده داری بی آرم را یاد آور شد. می توان توجه را به رابطه میان زندگی اقتصادی يك قبیله شکارگر و اندیشه های آن درباره زندگی پس از مرگ یا میان بخشبندی طبقاتی و بیهتای این سرود فراخواند: «دارا در کاخ آرمیده و گدا بر دروی؛ خدا آن يك را بلند و این يك را پست کرد و به هر يك جایی داد.» می توان به اثر آشکار ساختهای سیاسی یونان در تصویر افلاطون از دولت آرمانی اشاره کرد و همینگونه به اثر وضع جهان صنعتی روزگار در اندیشه مارکس و انگلس.

اگر چه می توان نظریه مارکسیستی درباره رابطه زیر ساخت اقتصادی با روساخت را موجه کرد، اما عمده این توجیه بستگی به دست چین کردن برخی داده ها، چشم پوشیدن از داده های دیگر و گذشتن از کنار پرسشهای ناجور دارد. برای مثال، اگر این نظریه را بپذیریم می باید از این واقعیت چشم پوشیم که مسیحیت در اواخر امپراتوری روم دین فرمانروا شد و مردمانی آن را پذیرفتند که سپس پایه گذاران جامعه فتودالی قرون وسطا شدند. و می باید از این پرسش ناجور بگذریم که تکامل کدام نیروهای فراوری سبب پیدایش اسلام شد. اگر بر چنین مسائلی پافشاری کنیم، آنگاه پای عواملی در میان می آید که در آن شرحی که از روساخت ایدئولوژیک دادیم جایی ندارند، هر چند که همچنان به درستی آن شرح اقرار داشته باشیم. چه بسا بدون تأمل بگوییم که روساخت هم می تواند در زیر ساخت اثر کند و دگرگوئیهای در روساخت راه تواند یافت که ربطی به زیر ساخت نداشته باشد، و باز همچنان اقرار نکنیم که پذیرفتن چنین نظری با دیدگاه پیشین سازگار نیست. ویراستی، چرا باید چنین چیزی را اقرار کنیم؟ ما که درباره رابطه زیر ساخت و

روساخت از اوّل گفته بودیم که آن يك «مشروط كننده»^{۵۸} این يك است و من می توانم هر گونه که وضع طلب كند به این اصطلاح معنایی ضعیف یا قوی دهم.

دیدیم که در نظر مارکس و انگلس دیالکتیک چیزی نیست که از بیرون بر جهان فرو نهاده شود و فرانمود اندیشه یا عقل نیست. دیالکتیک در مقام اندیشه بازتابی است از جنبش درونی واقعیت، از قوانین درون ذات تکامل. و بر این اساس، جنبشی است جبری و ناگزیر. البته، بدین معنا نیست که اندیشه انسانی درین میان هیچ نقشی ندارد. زیرا میان طبیعت، جامعه بشری و عالم ایده ها رابطه پیوسته ای هست. پیش ازین این گفته انگلس را آوردیم که: «دیالکتیک چیزی نیست مگر علم قوانین کلی جنبش و تکامل در طبیعت، جامعه و اندیشه انسانی». اما تمامی این فرایند ساخته و پرداخته جبری قوانین درون ذات تواند بود و درین صورت جایی برای کوشش انقلابی باز نخواهد ماند، و یا کوشش انقلابی مرحله ای از يك فرایند ناگزیر خواهد بود.

از جهتی به نظر می رسد که این دید مکانیکی از دیالکتیک لازمه ایمان مارکس و انگلس به این اصل باشد که کمونیسم ناگزیر فرا خواهد رسید. اما اگر دیالکتیک آنچنانکه در تاریخ بشر عمل می کند و آنچنانکه انگلس به هر حال طرح می کند، دنباله دیالکتیکی باشد که در طبیعت عمل می کند، یعنی سرانجام مسئله خودپروانی^{۵۹} ماده خودپوی در میان باشد، نمی توان فهمید که چرا این فرایند می باید باز ایستد یا به مرحله ای رسد که تضادها و ستیزها ناپدید شود. باری، در دیالکتیک طبیعت پاره ای هست که انگلس در آن خاطر نشان می کند که ماده گشتی جاودانه دارد و با «جبری آهنین» عالیتزین فرآورده خود، یعنی ذهن اندیشنده را نابود می کند و آن را باز در جایی دیگر و زمانی دیگر فرامی آورد.

اما این اندیشه با وجه پیغمبرانه مارکسیسم سازگار نیست که تاریخ را در جنبش به سوی هدفی می بیند که همانا بهشت زمینی است. شاید هر دو گونه نگرش به مطلب تا حدودی با آن سازگار باشد. یعنی، هم می توان هر گشت^{۶۰} را فرازونده به اوجی دانست. اما هرگاه کسی هر چه بیشتر بر وجه غایتمندانه تاریخ تکیه کند، یعنی بر حرکت آن از کمونیسم آغازین و روزگار بیگانه ای به هبوط، یعنی پیدایش مالکیت خصوصی و، در پی آن خودخواهی و بهره کشی و ستیز طبقاتی، و سرانجام باز رسیدن به کمونیسم در ساحتی والا تر و چیره شدن بر از خود بیگانگی انسان، بیشتر این وسوسه در اوزنده می شود که نهانی تصور ساخت و پرداخت يك نقشه و تحقق یافتن يك ایده را دوباره در میان آورد.

به عبارت دیگر، در مارکسیسم يك گنگی اساسی هست. اگر بر جنبه هایی از آن تکیه کنیم، برداشتی مکانیکی از فرایند تاریخ خواهیم داشت، و اگر بر جنبه هایی دیگر از آن، به نظر می رسد که سیستم نیازمند باز آوردن آن چیزی است که مارکس و انگلس ایده باوری می نامیدند. و جای

شگفتی نیز نیست، زیرا بخشی از مارکسیسم عبارتست از دگر دیسی ایده باوری و عناصری از این سرچشمه ویزه در آن بازمانده است. اتحاد میان دیالکتیک و ماده باوری بر روی هم کار ساده ای نیست. زیرا، همچنانکه مارکس و انگلس بخوبی آگاه بودند، دیالکتیک در اصل علم شناخت جنبش اندیشه بود. و اگر چه ایشان جنبش دیالکتیک را نخست در موضوع (اثره) اندیشه جای دادند و سپس به صورت فرع و بازتاب آن در اندیشه انسانی، از این جابه جایی ناگزیر چنین بر می آید که فرایند تاریخی عبارتست از خودپروانی يك ایده. آنچه می تواند جایگزین این برداشت شود برداشتی است که فرایند را یکسره حرکتی مکانیکی می بیند.^{۶۱}

این مطلب خالی از اهمیت نیست که اگر مارکسیسم را، با اصطلاح، به خود واگذاریم، گرایش به آن دارد که به خطهای فکری گوناگون تجزیه شود. هم می توان بر ایده های ضرورت، ناگزیری، و جبر تکیه کرده بر ایده های کوشش انقلابی اندیشیده و عمل آزادانه. هم می توان تکیه را بر وجه ماده باورانه گذاشت هم بر وجه دیالکتیکی. البته، می توان کوشید و همه این جنبه ها را با هم نگاه داشت، اگر چه چنین کوششی ابهامهایی نیز پدید می آورد. اما معنادار است که در اتحاد شوروی نیز این خطهای جداگانه برداشت از مارکسیسم و پرورش آن خود را نمایان کرده است و اگر جلو بر و ز این خطهای جداگانه اندیشه گرفته شده به دلیل فشاری است که خط حزبی می آورد، یعنی يك عامل بیرون از فلسفه نه اینکه علت آن پیوستگی درونی و روشنی اندیشه مارکس و انگلس باشد.

از يك دیدگاه جایی برای خرده گیریهای از آن دست که در بندهای پیشین آمد^{۶۲}، نیست. بدین معنا که اگر مارکسیسم را يك «بینش» چشمگیر از جهان بدانیم، خرده گیریهای موشکافانه از آن ناگزیر دانش فروشانه و مایه ملال خواهد بود. فیلسوفانی که بینشهای خیره کننده از جهان فراز می آورند گرایش به آن دارند که يك جنبه از واقعیت را بگیرند و همچون کلید گشاینده همه درها به کار برند. پس جایی برای خرده گیریهای موشکافانه نیست، زیرا درست همین یکسونگریها است که به ما توانایی آن را می بخشد که جهان را در پرتو بینش تازه ای ببینیم. و چون این کار انجام شود، آن بینش به هدف خود رسیده و گزاف رویها را می توان به فراموشی سپرد. بدینسان، فلسفه مارکس و انگلس به ما توانایی آن را می بخشد که اهمیت و اثر ژرف زندگی اقتصادی بشر را، با اصطلاح، زیر ساخت را ببینیم. و بیشتر به سبب همان گزاف رویها است که [مارکسیسم] می تواند چنین اثری داشته باشد و از خشکی و سختی تصویرها و برداشتهای دیگر از جهان بکاهد. مارکس و انگلس توجه ما را به سویی می کشند و همینکه توجه ما به آنسو کشیده شد، می توانیم مارکسیسم

۶۱. چه بسا انگلس با گسترش دیالکتیک به طبیعت زمینه را برای برداشت مکانیکی فراهم می کند.

۶۲. این کلیات انتقادی که پیش کشیده شد، البته، بهیچوجه تازه نیست و فیلسوفان «بورژوا»، یعنی مشاهده گران عینی، بخوبی با آنها آشنايند.

را آنچنانکه در نوشته‌های ایشان شرح و بسط یافته به فراموشی سپاریم، زیرا گوهر بینش آنان اکنون جزئی از نگرش همگانی ما شده است. نگران برخی پرسشهای خرده-ریز بودن، مانند رابطه دقیق آزادی و جبر، معنای دقیق «شرط»^{۶۳}، و اینکه اخلاق و ارزشها را تا کجا نسبی شمرده‌اند، و جز آنها، کندوکاو دانشمندانه بیهوده است.

این نگره را براستی می‌توان فهمید. اما نه آنست که نظریه تاریخی مارکسیستی يك بینش خیره‌کننده قرن نوزدهمی از جهان باشد که بهره خود را به اندیشه بشری داده و به زمینه تاریخی خویش بازپس نشسته باشد، بلکه سیستمی است زنده و پرنفوذ که خود را تحلیل علمی تکامل تاریخ می‌داند، تحلیلی که راه آینده‌نگری را می‌گشاید و در عین حال آیین یادین گروههایی است که اهمیتشان را در جهان مدرن هیچکس انکار نتواند کرد. بنابراین، می‌باید خاطر نشان کرد که تبدیل این فلسفه به آیین خشک اندیشه‌یك حزب قدرتمند جلو تکامل خطهایی از اندیشه را گرفته است که جنبه‌های گوناگون مارکسیسم می‌توانست به آنها رخصت رشد دهد.

تئوریدانان کمونیست می‌توانند پاسخ گویند که مسئله این نیست که يك حزب فلسفه مارکس و انگلس را گرفته و به سلاح یا ابزاری [برای مبارزه] بدل کرده است. زیرا این فلسفه از آغاز جز این نبوده و درست عین واقعیت است که میان آن و تمامی فلسفه‌های پیشین فرق می‌گذارد. مارکس همیشه فلسفه خویش را وسیله‌ای برای دگرگونی جهان می‌انگاشت نه آنکه جز برداشتی از آن نباشد. اگر چه این نکته‌ای است بی‌گمان درست، اما این پرسش پیش می‌آید که آیا مارکسیسم نیز در ذیل مفهوم خویش از ایدئولوژی قرار می‌گیرد، یعنی اینکه وجود آن باز بسته به يك ساخت اقتصادی گذراست، یا آنکه از این پایه برتر می‌رود و حقیقت مطلق را بازمی‌نماید. اگر مارکسیسم باز بسته به وضعی است که در آن پرولتاریا و یاروی بورژوازی قرار دارد، می‌باید با سر آمدن این ستیز از میان برود. و اما، اگر بازنمای حقیقت مطلق است، این ادعا با آنچه مارکس و انگلس درباره حقایق جاودانه و قوانین طبیعی و جز آنها می‌گویند چگونه سازگار تواند بود؟

با اینهمه هر انتقادی که بر پایه ابهامهای درونی فلسفه مارکس و انگلس باشد به يك معنا بیهوده به نظر می‌رسد. چنین انتقادی چه بسا در کسانی اثر داشته باشد که تنها از آن جهت که مارکسیسم را «علمی» می‌انگارند، به آن بگروند، آن هم اگر چنین کسانی وجود داشته باشند. اما در آنانی که جذب آرمان يك جامعه انسانی می‌شوند که مارکسیسم نماینده آنست، چندان اثری ندارد. آنچه اینان به آن نیاز دارند طرح ریزی آرمانی دیگر است بادی رساتر از انسان و رسالت او و از ماهیت واقعیت.

فلسفه مارکس و انگلس، البته، گسترشهایی یافته است. [پیر وانش] برای مثال، به نظریه دانش توجه کرده‌اند و برخی از فیلسوفان تومایی^{۶۴} در میان فراداده‌های فلسفی امروزین

مارکسیسم را، آنچنانکه فیلسوفان اتحاد شوروی ارائه می کنند، از جهت تکیه آن بر واقع انگاری^{۶۵} در شناخت شناسی وهستی شناسی زمینه مشترکی برای بحث می انگارند. اما این بحثی است بیرون از دامنه این کتاب. ولی خاطر نشان می توان کرد که اگر هم واقع انگاری را بدان معنا که ایشان در نظر دارند زمینه مشترکی میان فلسفه تومایی و مارکسیسم بدانیم، باز هم فلسفه تومایی (تومیسم) از نظر مارکسیستهای سیستم «ایده باورانه» است، زیرا ذهن یا روح را بر ماده مقدم می داند. و مارکس وانگلس مقصودشان از تصدیق حقیقت ماده باوری درست همین نکته بود.

کی‌یر که‌گور

۱. نکته‌هایی در سرآغاز

در فصل‌های مربوط به پرورش اندیشه شلینگ اشاره کردیم که وی میان فلسفه منفی و فلسفه مثبت فرق می‌گذاشت. فلسفه منفی [به نظر وی] در قلمرو ایده‌ها حرکت می‌کند و استنتاجی است از مفاهیم یا گوهرها. اما سر و کار فلسفه مثبت با وجود اشیاء، یعنی با هستی است. فلسفه مثبت به آسانی نمی‌تواند از فلسفه منفی چشم‌پوشد، در عین حال فلسفه منفی به خودی خود هستی واقعی را نادیده می‌گیرد و نماینده اصلی آن در روزگار نو هگل است.

هنگامی که شلینگ درباره این فرق در برلین داد سخن می‌داد، در میان شنوندگانش سورن کی‌یر که‌گور^۱ دانمارکی نیز بود. کی‌یر که‌گور با شیوه‌ای که آن فیلسوف آلمانی برداشت خویش از فلسفه مثبت را بسط می‌داد چندان همدلی نداشت، اما با حمله‌هایی که شلینگ به هگل می‌کرد یکدل بود. نه اینکه کی‌یر که‌گور هگل را هیچ نمی‌ستود و بزرگی دستاورد وی را باور نمی‌داشت. بعکس، وی هگل را بزرگترین همه فیلسوفان نظری می‌دانست که کاری کرده است کارستان. اما، به نظر کی‌یر که‌گور، گرفتاری فلسفه هگل درست همین است که کارستانی^۲ است عظیم و نه بیش. هگل می‌کوشید تمامی حقیقت را به تور مفهومی دیالکتیک خویش بیندازد، حال آنکه هستی از خلال سوراخهای آن از چنگ وی می‌گریخت.

هستی^۳، چنانکه هم اکنون شرح خواهیم داد، برای کی‌یر که‌گور مقوله‌ای بود مربوط به فرد آزاد. هستی داشتن، به معنایی که او آن را به کار می‌برد، به معنای تحقق بخشیدن به خویش از راه گزینش آزادانه میان گزینه‌ها^۴ یا درگرو نهادن خویش^۵ است. بنابراین، هستی داشتن^۶ یعنی هر چه بیشتر فرد شدن و هر چه کمتر به گرو و تعلق داشتن. می‌توان گفت که معنای آن برگزیدن از کلیت به

1. Soren Kierkegaard

2. tour de force

3. existence

4. alternatives

5. self-commitment

6. to exist

سود فردیت است. پس کی برکه گور کجای می توانست با آنچه نظر هگل می دانست همدلی داشته باشد، یعنی اینکه يك انسان به نسبتی که از جزئیت خویش برمی گذرد و در مقام دمی از زندگانی اندیشه کلی به صورت تماشاگر تمامی زمان و هستی درمی آید، ذات یا گوهر حقیقی خویش را تحقق می بخشد. فلسفه هگل، به نظر کی برکه گور، جایی برای فرد هستی‌مند باز نمی گذاشت و تنها کاری که می کرد این بود که او را به شیوه ای شگفت کلیت می بخشید. و آنچه نمی توانست کلیت یابد بی اهمیت شمرده می شد و از چشم می افتاد، حال آنکه در حقیقت مهمترین و معنادارترین چیز همین است. فرورفتن در کلیت یا غرقه کردن خود در آن، خواه این کلیت دولت باشد یا اندیشه جهان‌نگستر، چیزی جز رها کردن مسئولیت شخصی و زندگانی (هستی) اصیل نیست.

تأکید کی برکه گور بر درگرو نهادن خویش از راه گزینش آزادانه، درگرو نهادنی که با آن فرد یکسره گزینه ای را اختیار و دیگری را رد می کند، یکی از جنبه های گرایش کلی او به برجسته کردن ضدیتها و جداگانگیها است بجای پوشاندن آنها. برای مثال، خدا انسان نیست و انسان خدا نیست و بر شکاف میان آندونه با تفکر دیالکتیکی که تنها با جهش ایمانی می توان پل زد، با عملی خودخواسته که انسان خود را با آن به خدا می پیوندد و آزادانه وقف می کند، پیوندی که رابطه آفریده با آفریدگار خویش و رابطه فرد کرانمند با مطلق برین است. اما هگل به دور آنچه می باید باز شناخت خطی می کشد و میانجیگری دیالکتیکی او میان کرانمند و بیکران، میان خدا و انسان نه مارا با خدا و امی گذاردن نه با انسان بلکه تنها با شبیح رنگ پریده اندیشه ای که در حکم واقعیت گرفته شده و نام بزرگ روح مطلق بر آن نهاده شده است.

اندیشه فلسفی کی برکه گور با این تکیه بر فرد، بر گزینش، و بر درگرو نهادن خویش است که رهسپار روشننگری مسائل می شود و درخواست گزینش می کند. این فلسفه کوششی است برای رویارو نهادن انسانها با وضع هستی دارانه^۷ (اگزیستانسیل)^۸ خویش و گزینه های بزرگ خویش بی گمان کوششی برای چیرگی بر تمامی واقعیت از راه اندیشه و نمایش دادن آن به عنوان يك سیستم جبری از مفاهیم نیست و چنین اندیشه ای با ذهن او بیگانه است و او از آن بیزار. به نظری، فلسفه سیستم ساز نظری، که بزرگترین نمونه آن به نظری ایده باوری مطلق است، برداشتی از بنیاد نادرست از هستی انسانی دارد. مسئله های مهم واقعی، یعنی، مسئله هایی که برای انسان به عنوان فرد هستی‌مند بر استی مهمند، نه با اندیشه و دیدگاه مطلق فیلسوف نظری که با عمل گزینش در ساحت زندگی (اگزیستانس) بجای باریک اندیشی عینی از دور، حل شدنی هستند.

همانگونه که انتظار می رود، فلسفه کی برکه گور بسیار شخصی است. البته، به يك معنا، هر فیلسوفی که شایسته این نام باشد اندیشنده ای شخصی است، زیرا این اوست که می اندیشد. اما میان زندگی و فلسفه کی برکه گور بیش از بسیاری از فیلسوفان رابطه نزدیک وجود دارد. کار او این

نیست که مسائل سنتی یا مسائلی را که در حوزه های فلسفی روزگاریش از همه درباره آنها بحث می شود بگیرد و با روحیه ای یکسره عینی و بی تعلق در حل آنها بکوشد. مسائل او از زندگیش برمی آیند، بدین معنا که این مسائل بیش از همه برای او به صورت گزینه هایی طرح می شود که در پیش روی او برای گزینش شخصی نهاده شده اند، گزینشی که ناگزیر در گرو نهادن خویش از دل و جان را در بردارد. فلسفه او، با اصطلاح، يك فلسفه زیسته است و یکی از مخالفت های او با فلسفه هگل آنست که با این فلسفه نمی توان زیست. البته، کی بر که گور نیز می باید [به تجربه های خویش] کلیت بخشد و گرنه [شرح و بسط او] جز يك زندگینامه شخصی نخواهد بود. اما در عین حال بسیار آشکار است که آن کس که اینجا سخن می گوید خود همانا بازیگر است نه تماشاگر.

از يك نظر این وجه از فلسفه او جای سست آنست. بدین معنا که اندیشه وی چه بسا بیش از اندازه ذهنی و دشمن عینیت به نظر آید. در واقع، کسانی نیز هستند که نام فلسفه بر آن نمی نهند. اما از نظر دیگر این خصلت بسیار شخصی اندیشه کی بر که گور مایه قوت آنست، زیرا به نوشته هایش چنان جدیت و ژرفایی می بخشد که آن را یکسره جدای کند از آن مفهومی از فلسفه که فلسفه را يك بازی یا وقت گذرانی دانشورانه برای کسانی می داند که استعداد و میل آن را دارند.

من فصل مربوط به فلسفه کی بر که گور را از آن رو در این بخش از این جلد گنجانده ام که هم از نظر زمان تاریخی تعلق به این دوره دارد و هم از نظر آنکه پرورش اندیشه کی بر که گور آگاهانه در برابر فلسفه هگل بوده است یا بهتر است بگوییم در برابر فلسفه نظری آنگونه که در ایده باوری مطلق باز نموده می شود. اما اگر زمان تاریخی را فراموش کنیم و بنا را بر نفوذ واقعی بگذاریم، واریسی اندیشه وی را می توان به مرحله ای سیستم و گذاشت. زیرا اگر چه او یکی از پر شورترین اندیشه گران روزگار خود بود، اما در آن دوره جز اندك توجهی بر نینگیخت. این دانمارکی را نخستین بار آلمانیان در دهه های نخستین این قرن کشف کردند و فلسفه وی در مراحل از جنش فلسفی اگزیستانس باوری (اگزیستانسیالیسم) و یزدانشناسی مدرن پروتستانی، از آن دست که کارل بارت^۸ عرضه کرده است، اثری ژرف کرد. مشغولیت ذهن کی بر که گور با فلسفه هگل، که فلسفه فرمانروا بر زمانه و فضای فرهنگی آن بود، چیزی است که زمان اندیشه وی را معین می کند. اما اندیشه هایی که او در برابر فلسفه هگل نهاد یکسره اهمیت دیگری دارد و در زمینه فرهنگی دیگری، که سیستم پدید آمد، اثری گسترده کرد.

۲. زندگی و نوشته ها

سورن اوپو کی بر که گور در پانزدهم ماه مه ۱۸۱۳ در کپنهاگ زاده شد. پدرش وی را سخت اهل دین بار آورد. پدر از افسردگی (مالیخولیا) رنج می برد و گمان می کرد که خداوی و خانواده اش را

نفرین کرده است.^۹ کی‌یر که گور نیز از این افسردگی بی‌بهره نبود و آن را در پس شوخ طبعی گزنده پنهان می‌کرد.

کی‌یر که گور در ۱۸۳۰ به دانشگاه کپنهاگ راه یافت و همچنانکه آرزوی پدر بود دانشکدهٔ الهیات را برگزید. اما به مطالعهٔ الهیات کمتر توجه داشت و بیشتر به دنبال فلسفه و ادبیات و تاریخ بود. در همین دوره بود که با فلسفهٔ هگل آشنا شد. کی‌یر که گور در این دوره، سرخورده و تسخر زن، بیشتر مشاهده گر زندگی بود اما خود را به زندگی اجتماعی دانشگاه سپرده بود و بیگانه با پدر و دین پدر از «فضای خفقان آور» مسیحیت سخن می‌گفت و بر آن بود که فلسفه و مسیحیت با هم نمی‌سازند. بی‌ایمانی با سستی معیارهای اخلاقی همراه شد و نگرهٔ کلی کی‌یر که گور در این زمان همانی بود که سپس به آن عنوان مرحلهٔ حسانی (استیک) در راه زندگی داد.

در بهار ۱۸۳۶ کی‌یر که گور، هنگامی که بینشی از دژ آگاهی^{۱۰} درونی خویش یافت، گویا و سوسهٔ خودکشی به اودست داد. اما در ژوئن همان سال نوعی تحول اخلاقی در وی پدید آمد، بدین معنا که پیرو اصول اخلاقی شد و کوشید تا بر طبق آنها زندگی کند، اگر چه همیشه درین کار کامیاب نبود.^{۱۱} این دوره در دیالکتیکی که وی سپس پرداخت، همان مرحلهٔ اخلاقی است.^{۱۲}

در ۱۹ مه ۱۸۳۸، یعنی همان سالی که پدرش مرد، کی‌یر که گور دوباره به دین روی آورد، بازگشتی که با «لذتی ناگفتنی» همراه بود. دیگر بار عبادت را از سر گرفت و در ۱۸۴۰ امتحان الهیات را گذراند و با [دختری به نام] رگینه اولسن نامزد شد. اما پس از یکسال نامزدی را برهم زد، زیرا گمان می‌کرد که برای زندگی زناشویی ساخته نشده است، که نایب‌جاهم نبود. اما همچنین باور کرده بود که رسالتی دارد و زندگی زناشویی مزاحم آن خواهد بود.

در ۱۸۴۳ کی‌یر که گور یا این-یا آن^{۱۳} را منتشر کرد، عنوانی که بخوبی بیانگر نگرهٔ اونسبت به زندگی بود و بیزاری او از آنچه خود «هر دو»^{۱۴}ی هگل می‌نامید. سپس ترس و لرز^{۱۵} و تکرار^{۱۶} را در همان سال منتشر کرد. در پی آنها در ۱۸۴۴ مفهوم دلهره^{۱۷} و پاره‌های فلسفی^{۱۸}، در ۱۸۴۵ مرحله‌های راه زندگی^{۱۹} و در ۱۸۴۶ پی‌نوشت‌های ناعلمی پایانی^{۲۰}، که اگر چه از نام آن

۹. پدر کی‌یر که گور در کودکی در بیابان یوتلند (Jutland) چوپانی می‌کرد. روزی از سرما و گرسنگی و تنهایی خدا را دشنام داد و این خاطره همیشه در یاد او ماند.

10. cynicism

۱۱. مقصودم این نیست که کی‌یر که گور، با اصطلاح، یکسره به دنبال زندگی غیر اخلاقی رفت، بلکه بیشتر مسئلهٔ دگرگونی نگرهٔ درونی است از رد کردن اخلاق به پذیرش سرسپاری به اخلاق.

۱۲. Either - Or [مؤلف نام کتابهای کی‌یر که گور را همه به زبان انگلیسی آورده است و ما همانها را در پانویس

آورده ایم. م - م]

13. Both - And 14. Fear and Trembling 15. Repetition

16. The Concept of Dread 17. Philosophical Fragments

18. Stages on Life's Way 19. Concluding Unscientific Postscript

بر نمی آید، کتاب بزرگ سنگینی است. در این سالها همچنین مقداری «گفتارهای آموزنده» منتشر کرد. آثار این دوره با چند نام گونه (نام مستعار) منتشر شد، اگر چه در کپنهاگ همه نام اصلی نویسنده را می دانستند. کی بر که گورتا آنجا که مسئله ایمان به مسیحیت در میان بود، مطالب را از دیدگاه يك مشاهده گر، یا به گفته وی، از راه تبلیغ نامستقیم، ارائه می کرد نه از دیدگاه مبلغی که به تبلیغ حقیقت کمر بسته باشد.

در ۱۸۴۸ به کی بر که گور یک شهود دینی دست داد که، چنانکه خود در یادداشت‌های روزانه اش می گوید، حال او را دگرگون کرد و او را به تبلیغ مستقیم واداشت و اگر چه بر کتاب آنتی - کلیماکوس^{۲۰} هنوز بجای نام خویش نام گونه گذاشت، اما از همانجا پدیدار است که راه باز نمود مستقیم و مثبت دیدگاه ایمان مسیحی را در پیش گرفته است. گفتارهای مسیحی^{۲۱} در ۱۸۴۸ منتشر شد و دیدگاه^{۲۲} نیز در همان سال نوشته شد، اما پس از مرگ کی بر که گور انتشار یافت. بیماری تا پای مرگ^{۲۳} در ۱۸۴۹ از چاپ درآمد.

کی بر که گور در اندیشه حمله ای رویارو به کلیسای رسمی دانمارک بود که به گمان او از مسیحیت چیزی جز نام بر آن نمانده بود. زیرا دست کم نمایندگان رسمی آن، به نظر وی، مسیحیت را آبکی کرده و به حدّ يك انسان دوستی اخلاقی با ادبانه با رنگ و لعابی از باورهای دینی فرو کاسته بودند و می ترسیدند مبادا چیزی بگویند که برای فرهیختگان ناخوشایند باشد. اما برای رعایت حال اسقف مونستر^{۲۴}، که با پدرش دوست بود، تا ۱۸۵۴، سال مرگ اسقف، خاموش ماند و آنگاه جدل سختی در گرفت که در آن کی بر که گور خود را طرفدار رُک و راستی آدم معمولی می دانست و بر آن بود که مسیحیت، اخته کلیسای رسمی باید بداند و اقرار کند که ربطی به مسیحیت ندارد.

کی بر که گور در چهارم نوامبر ۱۸۵۵ در گذشت و در مراسم خاکسپاری وی ماجرای بدی پیش آمد، زیرا پسر عمویش به میان سخنان کشیش پرید و اعتراض کرد که چنین کسی را که چنین سخت به کلیسای دانمارک تاخته است چگونه می توان از اهل کلیسا دانست.

۳. فرد و خیل^{۲۵}

هر انسانی البته به يك معنا فردی است جدا از همه کسان و چیزهای دیگر و فردی می ماند. در این معنا از فردیت حتا اعضای يك غوغا^{۲۶}ی بر آشفته نیز فردند. در عین حال به يك معنا فردیت اعضای چنین غوغایی در يك آگاهی همگانی فرو می رود. غوغا در چنگ يك حالت عاطفی همگانی است و این واقعیت را همه می دانند که غوغا دست به کارهایی تواند زد که هیچگاه اعضای آن در مقام فرد

20. Anti - Climacus

21. Christian Discourses

22. The Point of View

23. The Sickness unto Death

24. Mynster

25. crowd

26. mob

درست همان کارها را نمی توانند کرد.

این البته مثالی افراطی است. اما از آنروا که می‌کنم تا به سادگی نشان دهم که ما به آسانی می‌توانیم به این اندیشه که هستی انسانی را مرتبه‌ای بالاتر یا پایینتر از فرد تواند بود، ارج نهم. البته می‌توان مثالهایی آورد که به آن شدت نباشد. گیریم که اندیشه‌های مرا پیشاپیش آنچه «مردم می‌اندیشند» و واکنشهای عاطفی مرا آنچه «مردم حس می‌کنند» و کردارهای مرا عرف اجتماعی پیرامونم معین کند. تا آنجا که وضع من چنین است می‌توان گفت که اندیشه و احساس و کردار من همچون «یکی از مردم» است، یعنی همچون عضوی از یک جمعیت بی‌شخصیت، نه همچون یک فرد معین. و اما، چون از این، باصطلاح، بی‌نام و نشانی خویش آگاه شوم و آغاز به ساختن و پرداختن اصول رفتار خویش کنم و استوار بر حسب آنها عمل کنم، اگر چه معنای آن عمل کردن درست در جهت خلاف شیوه عرفی عمل در محیط اجتماعی پیرامون من است، به یک معنای توان گفت که من فردتر شده‌ام، اگر چه به معنای دیگر همچنان همان فردم که بودم نه بیشتر و نه کمتر. اگر برای این بحث در این کتاب جای بیشتری می‌بود، حق بود که آن را دقیقتر بشکافیم. اما در همین حالت ناشکافته نیز چه بسا به فهم این گفته‌ی کی‌ر که گور در کتاب دیدگاه یاری کند: «هر خیل — نه این یا آن خیل، نه این خیلی که اکنون هست یا آن که روزگاری بوده است، نه خیلی از مردم فرودست یا مردم فرادست، از توانگران یا تهیدستان، و جز آنها — در ذات خود بی‌حقیقت است، به این دلیل که فرد را بی‌حیا و بی‌مسئولیت می‌کند، یا دست کم با فروکاستن وی به جزئی از یک کل حس مسئولیت را در او ضعیف می‌کند.» البته، درگیری کی‌ر که گور نه با خطرهایی است که حل شدن در یک خیل به معنای غوغا به همراه دارد، بلکه آنچه او در نظر دارد اینست که فلسفه با تکیه بر کل در برابر جزء کوشیده است تا نشان دهد که انسان به نسبتی که از جزئیّت محض خویش، که به خواری از آن یاد می‌شود، بر می‌آید و دمی از زندگانی کل می‌شود، گوهر راستین خویش را تحقق می‌بخشد. کی‌ر که گور بر آنست که این نظریه دروغین است، خواه کل را دولت انگارند یا طبقه اجتماعی یا اقتصادی یا بشریت یا اندیشه مطلق. «کوشش من برای بیان این اندیشه بوده است که به کاربردن مقوله «نژاد» [انسانی] که معنای انسانیت، بویژه والا ترین مرتبه آن را، وابستگی به آن شمرده اند، جز بدفهمی و شرک محض چیزی نیست، زیرا فرق نژاد [انسانی]، یا بشریت، با نژاد حیوانی تنها در برتری کلی آن به عنوان یک نژاد نیست، بلکه در آن ویژگی انسانی است که هر فردی در درون نژاد (نه تنها افراد برجسته بلکه هر فردی) بیش از نژاد است. زیرا پیوستن خود به خدا چیزی است بسی والا تر از پیوستگی به نژاد و از راه نژاد به خدا.»

آخرین جمله این بازگفت از سخنان کی‌ر که گور جهت کلی اندیشه وی را نشان می‌دهد. والا ترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش پیوستگی با خداست، اما خدا نه به معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق. ما شرح بیشتری از مقصود کی‌ر که گور از فرد شدن را بهتر است به بحث نظریه وی درباره سه مرحله واگذاریم. اینجا تنها یاد کردن از این نکته بس است

که مقصود وی درست ضد پراکندنِ خویش در «هر کسی» یا فرو بردن خویش در کلیت است، به هر نام و نشانی که آن را گمان کنند. بزرگداشتِ کلیت، جمعیت، تمامیت در نظر کی‌یر که گور «جز شرک» نیست. اما همچنین تأکید می‌کند که مذهب شرک^{۲۷} تاریخی راه به مسیحیت برد، حال آنکه این مذهب شرک جدید جدا افتادن از مسیحیت یا ارتداد نسبت به آن است.^{۲۸}

۴. دیالکتیک مرحله‌ها و حقیقت همچون ذهنیت

پدیدارشناسی روح هگل دیالکتیک مرحله‌های بیداری ذهن [یا روح] را استادانه شرح می‌دهد، که چگونه ذهن به خود آگاهی می‌رسد و سپس به آگاهی کلی و دیدگاه اندیشه مطلق. اما کی‌یر که گور نیز دیالکتیکی را بسط می‌دهد که از بیخ و بن با دیالکتیک هگل تفاوت دارد. نخست آنکه، این دیالکتیک فرایندی است که از راه آن روح صورت فردیت به خود می‌گیرد، یعنی صورت فرد هستند، نه صورت کلیت همه گیر. دوم آنکه، گذار از یک مرحله به مرحله دیگر نه با اندیشیدن که با گزینش صورت می‌گیرد، با عمل اراده و بدین معنا با یک جهش. مسئله عبارت از برگزیدن از برابر نهادها (آنتی تزاها) با فرایند همنهاد مفهوم نیست، بلکه عبارت از گزینش میان گزینه‌ها (آلتر ناتیوها) است و برگزیدن گزینه آلتر، یعنی گذار به مرحله‌ای و آلتر از دیالکتیک و درگرو نهادن داوطلبانه تمامی وجود خویش.

نخستین مرحله حسّانی (استتیک) نامیده شده است^{۲۹} و ویژگی آن پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسان حسّانی^{۳۰}، حس و انگیزه‌های درونی و شور فرمانروا است، اما نه آنکه چنین انسانی تنها در گرو هواهای نفسانی خویش باشد و بس. نمونه انسان مرحله حسّانی، برای مثال، شاعر است که جهان را دگرسان می‌کند و به عالم خیال و احساس فرامی‌برد. در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت کلی و ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی و ویژگی اساسی آگاهی حسّانی است. البته انسان حسّانی می‌تواند میان انواع تجربه‌های عاطفی و حسی فرق گذارد، اما اصل راهنمای این فرق گذاری هم حسّانی است نه پیروی از قانون کلی اخلاقی که حکم عقل غیر شخصی شمرده شود. انسان حسّانی تشنه بیکرانه است، اما یک بیکر انگي ناپسند که چیزی نیست جز بی در و بیکری آنچه ذوقش از او می‌طلبد. چنین انسانی به پیشباز هر تجربه حسی و عاطفی می‌رود و از هر گلشنی گلی می‌چیند و از هر چیزی که میدان گزینش

27. paganism

۲۸. برای نمونه نگاه کنید به:

The Sickness unto Death, pp. 73-4, tr. by W. Lowrie, Princeton and London, 1941.

۲۹. این بحث، برای مثال، در نخستین جلد یا این - یا آن و نخستین بخش از مرحله‌های راه زندگی آمده است.

30. aesthetic man

اورا تنگ کند بیزار است و هر گز هیچ شکلی به زندگانی خود نمی‌دهد و یا شکل زندگانی او همین بی‌شکلی است، یعنی پراکندن خود در ساحت حس.

انسان حسانی زندگانی خود را فرامود آزادی می‌داند. با اینهمه او تنها يك اندام تشکیل شده از تن و روانی نیست که قدرت عاطفه و خیال و توانایی کامجویی حسی به آن داده شده باشد. «ترکیب تن و روان در هر انسانی چنان طرح‌ریزی شده است که روح باشد. چنین است ساختمان آن. اما چنین انسانی خوشتر دارد که در زیر زمین این ساختمان خانه کند، یعنی در خانه انگیزه‌های نفسانی.» و آگاهی حسانی یا نگره حسانی به زندگی چه بسا با آگاهی گنگی از این واقعیت و ناخرسندی گنگی از پراکندن خویش در پی لذت و کامجویی حسی همراه باشد. افزون بر این، هر چه انسان هشیارتر شود که، به گفته کی‌یر که گور، در زیر زمین ساختمان زندگی می‌کند، بیشتر گرفتار «نومیدی» خواهد شد، زیرا درمی‌یابد که در آن ساحتی که او ایستاده است هیچ درمانی، هیچ نجاتی در کار نیست. بنا بر این، با دو گزینه روبرو است: یا می‌باید نومیدانه در ساحت حسانی بماند یا می‌باید با عمل‌گزینش و با درگر و نهادن خویش، به ساحت سپسین فرارود. اندیشه محض‌کاری برای او نخواهد کرد. اینجا مسئله‌گزینش در میان است؛ یا این - یا آن.

مرحله دوم اخلاقی است. در این مرحله انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیفهای اخلاقی گردن می‌نهد که ندای عقل کل است، و بدینسان به زندگانی خود شکل و پیوستگی می‌بخشد. اگر نمودگار مرحله حسانی دون‌ژوان باشد، سقراط نمودگار مرحله اخلاقی است. نمونه ساده‌گذار از آگاهی حسانی به آگاهی اخلاقی برای کی‌یر که گور انسانی است که از برآوردن میل جنسی بر حسب جاذبه‌های گذرا می‌گذرد و تن به زناشویی می‌دهد و همه تکلیفهای آن را به گردن می‌گیرد. زیرا زناشویی يك نهاد اخلاقی است و فرامودی از قانون کلی عقل.

و اما، مرحله اخلاقی قهرمانیهای خود را دارد و می‌تواند، به گفته کی‌یر که گور، قهرمان تراژیک پدید آورد. «قهرمان تراژیک خود را فدا می‌کند تا نمودی از کلیت باشد.» این همان کاری است که سقراط کرد و آنتی‌گونه، که آماده بود تا جان خود را در راه دفاع از قانون نانوشته طبیعی فدا کند. در عین حال آگاهی اخلاقی بدین معنا، از گناه بی‌خبر است. انسان اخلاقی البته از ضعف انسانی آگاه است، اما گمان می‌کند که با نیروی اراده در پرتو ایده‌های روشن، می‌توان بر آن ضعف چیره شد. و تازمانی که این انسان دارای نگره ویژه آگاهی اخلاقی بدین معنا باشد، به خود بسندگی اخلاقی انسان باور دارد. با اینهمه، در حقیقت، آدمی می‌تواند دریابد که برای اجرای قانون اخلاقی آنچنانکه باید و نیز برای دستیابی به فضیلت کامل توانا نیست و از ناخود بسندگی و گناه و جرم خویش خبردار شود. آنگاه چنین انسانی بدانجامی رسد که می‌باید دیدگاه ایمانی را برگزیند یا رد کند. همانگونه که «نومیدی»، با اصطلاح، برابر نهاد (آنتی‌تز) آگاهی حسانی است، برابر نهادی که با درگر و نهادن اخلاقی خویش حل می‌شود یا از آن می‌توان برگذشت، آگاهی از گناه نیز برابر نهاد مرحله اخلاقی است، که تنها با عمل ایمانی یا با پیوستن خویش به خدای توان

از آن بر گذشت.

تصدیق پیوستگی خود با خدا یا مطلق برین شخص وار، تصدیق خویشتن در مقام روح است. «ذات با پیوستن خود به خویشتن و با خواست خود بودن، آشکارا در آن زمینه قدرتی قرار می گیرد که تشکیل دهنده آن است. و این فرمول... همانا تعریف ایمان است.» هر انسان آمیزه ای است از کرانمند و بیبکران. آنگاه که در کرانمندیش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است؛ و آنگاه که در بیبکرانیش در نظر گرفته شود، انسان نه خدا بلکه جنبشی است به سوی خدا یا جنبش روح است. و انسانی که به خدای پیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق می کند، همانی می شود که در حقیقت هست، یعنی فرد در برابر خدا.

کی بر که گور برای نشان دادن فرق مرحله دوم با مرحله سوم ابراهیم را نماد (سمبول) این مرحله می گیرد، که می خواست فرزند خود اسحاق را به فرمان خدا قربانی کند. قهرمان تراژیک، همچون سقراط، خود را فدای قانون کلی اخلاقی می کند؛ اما ابراهیم، چنانکه کی بر که گور می گوید، برای کلی کاری نمی کند. «بدنسان در برابر ناسازه (پارادوکس) قرار می گیریم. یا اینکه فرد [یعنی ابراهیم] همچون فرد می تواند در رابطه ای مطلق با مطلق قرار گیرد، که در این مقام اخلاق را اعتباری نیست، یا آنکه ابراهیم از دست می رود؛ او نه قهرمان تراژیک است نه قهرمان حسانی (استیک).» نیازی به گفتن این نکته نیست که مقصود کی بر که گور اعلام این گزاره کلی نیست که دین دربردارنده نفی اخلاق است، بلکه مقصود وی آنست که مرد اهل ایمان یکر است با خدایی شخص وار در ارتباط است که خواسته هایش مطلق است و با سنجه های عقل بشری سنجیدنی نیست. بی گمان [هنگام طرح این مسئله] در پسا پشت ذهن کی بر که گور خاطره رفتارش با رگینه اولسن خفته بود. زناشویی نهادی است اخلاقی و فرمانمود اصول کلی. و اگر اخلاق یا اصول کلی والا تر از همه باشد، رفتار کی بر که گور نابخشودنی است و تنها عذر او این می تواند باشد که از جانب خدا رسالتی دارد، خدایی که خواسته های مطلقش را با فرد در میان می نهد. مقصودم این نیست که کی بر که گور تجربه های خود را کلیت می بخشد، بدین معنا که هر کسی را دارای همینگونه تجربه ها می شمارد، بلکه بدین معنا آن را کلیت می بخشد که در معنای کلی آنها باریک اندیشی می کند.

از آنجا که دیالکتیک کی بر که گور ناپیوسته است، بدین معنا که در آن گذار از یک مرحله به مرحله دیگر با گزینش و در گرو نهادن خویشتن صورت می گیرد، نه از راه فرایندی پیوسته از میانجیگری مفهومی، طبیعی است که وی هنگامی که با مسئله ایمان دینی روبرو است جایی چندان برای عقل بازنمی گذارد و بر نقش خواست (اراده) تکیه می کند. ایمان در نظر وی یک جهش است. یعنی، یک ماجرا است، خطر کردن است و سرسپردن به یک بی یقینی عینی. خدا مطلق برین است، توی مطلق است؛ شئی نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد. البته، خدا خود را بروجدان انسانی پدیدار می کند بدین معنا که انسان از گناه آلودگی و جدا افتادگی خویش از

خدا و نیاز به خدا آگاه می‌شود. اما پاسخ انسان يك ماجرا است، ایمان آوردن به وجودی است بیرون از دسترس فلسفه نظری. و این عمل ایمانی کاری نیست که بتوان یکبار کرد و پس، بلکه پیوسته می‌باید تکرار شود. درست است که خدا خود را در مسیح، در انسان-خدا، پدیدار کرده است، اما مسیح همانا ناسازه (پارادوکس) است؛ ناسازه‌ای که یهودیان از آن سردر نمی‌آورند و یونانیان ابلهانه‌اش می‌پندارند. ایمان همواره يك ماجرا است، يك جهش است.

شرح کی‌یر که گور از دیدگاه ایمانی از يك نظر پر خاشی است سخت بر شیوه بر خورد فلسفه نظری با آن، که نماینده اصلی آن فلسفه هگل است یعنی شیوه بر خوردی که کار آن درهم کردن فرق میان انسان و خدا و عقلی کردن دگم‌های مسیحی و در آوردن آنها در قالب نتیجه‌هایی است که از نظر فلسفی برهانی شده است. در سیستم هگلی «فرق چوناپی (کیفیتی) میان انسان و خدا از دیدگاهی وحدت وجودی از میان برداشته می‌شود». این سیستم نمای فریبی «سرزمینی خیالی» به خود می‌گیرد که «در برابر چشمان آدمی چه بسا یقینی بالاتر از ایمان تواند بخشید». اما این سرابی است ویرانگر ایمان و به دروغ دعوی نمایندگی مسیحیت را دارد. «تمامی هیاهوی غیر سقراطی فلسفه مدرن برای اینست که به خود و به ما بیاوراند که این فلسفه همان مسیحیت است.» به عبارت دیگر، کی‌یر که گور باور ندارد که در این زندگی دیدگاهی بالاتر از ایمان وجود داشته باشد. تبدیل فخر فروشانه ایمان به دانش نظری و همی بیش نیست.

اگر چه کی‌یر که گور در چنین پاره‌هایی از نوشته‌هایش با فلسفه هگل درگیر است، اما نمی‌توان گفت که اگر استدلال متافیزیکی می‌توانست وجود خدا را چنان ثابت کند که از آن ایده خدا باورانه روشنی حاصل شود، وی با چنین استدلالی میانه می‌داشت. به نظری این واقعیت که انسان تا ابد پاسخگوی ایمان یا بی‌ایمانی خویش است نشان می‌دهد که ایمان نه مسئله پذیرش نتیجه استدلال برهانی که مسئله خواست است. البته یزدانشناسان (تئولوگ‌های) کاتولیک اینجا می‌توانند میان این دو مسئله فرقهایی بگذارند، اما کی‌یر که گور یزدانشناس کاتولیک نبود و نکته آنست که وی با دقت تمام تأکید می‌کند که ماهیت ایمان جهشی است و تنها مسئله مخالفت با عقل باوری هگلی در میان نیست.

این نکته بروشنی از برداشت نامدار وی از حقیقت برمی‌آید، که حقیقت را ذهنیت^{۳۱} می‌داند. «حقیقت همانا چسبیدن به يك بی‌یقینی عینی است در فرایند از آن خود کردنی با مشغولیت به زندگانی درونی با شور هر چه تمامتر، و این بالاترین حقیقتی است که يك فرد هستی‌دار^{۳۲} به آن می‌تواند رسید.» کی‌یر که گور منکر وجود حقیقت عینی غیر شخصی نیست. اما، برای مثال، حقایق ریاضی ربطی به «فرد هستی‌دار» بدین معنا ندارند. یعنی، به زندگانی کسی که سراپا خود را در گرو [ایمان] نهاده باشد، ربطی ندارند. او این حقایق را می‌پذیرد و چاره‌ای جز این ندارد. اما

این نه آن چیزی است که وی بر سر آن تمامی هستی خود را به خطر افکند. آنچه من تمامی هستی خود را بر سر آن به خطر می افکنم چیزی نیست که بدون دچار شدن به تضاد منطقی آن را انکار توانم کرد یا نه چیزی چنان بدیهی است که بی آنکه آشکارا دچار مهمل گویی شوم انکار توانم کرد. بلکه چیزی است که در آن شک توانم کرد. اما برای من آنچنان اهمیت دارد که اگر بپذیرم با شور تمام خود را در گرو آن خواهم نهاد. این به يك معنا حقیقتی است از آن من. «حقیقت همانا آن خطر کردنی است که يك بی یقینی عینی را در هوای [وجود] بیکرانه برمی گزیند. من در نظام طبیعت به امید یافتن خدا ژرف می نگرم و در آن خرد و قدرتی همه گیر می بینم؛ اما بسی چیزهای دیگر نیز می بینم که عقل مرا پریشان و مرا آسیمه می کند. اینها همه بر روی هم يك بی یقینی عینی است. اما درست به همین دلیل است که در عالم درونی فرورفتن اینهمه پر کشاکش است، زیرا که این بی یقینی عینی را با تمامی شوری که برای بیکرانه دارد، در بر می گیرد.»

البته، حقیقت با چنین وصفی از آن درست همان چیزی است که کی یر که گور ایمان می داند. تعریف حقیقت به عنوان ذهنیت و تعریف ایمان یکی است. «اگر خطر کردن در میان نباشد، ایمانی در میان نیست. ایمان همانا تضاد میان شور بیکران عالم درونی فرد و بی یقینی عینی است.» کی یر که گور بارها تکرار می کند که حقیقت جاودانه در ذات خود يك ناسازه (پارادوکس) نیست، اما در رابطه با ما است که ناسازه می شود. در طبیعت گواهایی بر کار خدای می توان دید، اما بسیاری چیزها نیز می توان دید که خلاف آنند. چه در طبیعت بنگریم چه در انجیل، «بی یقینی عینی» هست و بر جا می ماند. زیرا ایده «انسان-خدا» [که در مسیح تجلی کرده است] برای عقل کرانمند يك ناسازه است. ایمان به آن بی یقینی عینی می چسبد و به آن لبیک می گوید؛ اما گویی که خود را می باید بر سر دریایی بی بن نگاه دارد. حقیقت دینی تنها دراز آن خویش کردن «پر شور» بی یقینی عینی است که وجود دارد.^{۳۳}

در حقیقت، کی یر که گور نمی گوید که برای عمل ایمانی هیچ انگیزه عقلانی وجود ندارد و این عمل جز عمل خودسرانه گزینش دلخواهانه نیست. اما دلخواه او بی گمان به کمترین پایه رساندن انگیزه های عقلی برای ایمان دینی و تکیه بر ذهنیت حقیقت و ماهیت ایمان همچون يك جهش است. بنابراین، ناگزیر از گفته های وی چنین برمی آید که ایمان برای او عمل خودسرانه خواست است. و یزدانشناسان کاتولیک دست کم از این بابت بر او خرده می گیرند. اما اگر از تحلیل یزدانشناسیک ایمان بگذریم و به جنبه روانشناسیک مطلب چشم بدوزیم، به آسانی می توان دریافت که بی گمان برخی کسان، خواه کاتولیک باشند یا پروتستان، بر اساس تجربه شخصی خود می فهمند که کی یر که گور هنگامی که ایمان را ماجرأ یا خطر کردن می نامد، از چه سخن

۳۳. می باید یادآور شد که ایمان در نظر کی یر که گور خویشتن را در گرو توی مطلق و برین، یا خدای شخص وار، نهادن است نه گردن نهادن به گزاره های دینی.

می‌گوید. و بطور کلی، تحلیل پدیدارشناسیکِ کی‌برکه‌گور از سه نگره یا ساحت جداگانه آگاهی ارزشی و قدرت انگیزشی دارد که گرافه گوییهای ویژه وی آن را از میان نمی‌برد.

۵. ایده هستی‌داری

در آن پاره‌ای از گفته‌های کی‌برکه‌گور که در بالا آوردیم، وی تعریفی نامتعارف از حقیقت به دست می‌دهد و یاد می‌دهد از «فرد زنده» می‌کند. پیش از این گفتیم که اصطلاح «هستی‌داری» (اگرستانس) آنچنانکه کی‌برکه‌گور به کار می‌برد یک مقوله ویژه انسان است و، برای مثال، در مورد سنگ به کار نمی‌توان برد. اما درباره این مطلب اینجا بیش ازین می‌باید سخن گفت.

کی‌برکه‌گور برای روشن کردن مفهوم خویش از هستی‌داری (اگرستانس) این تمثیل را می‌آورد. کسی در یک گاری نشسته است و عنان اسب را به دست دارد، اما اسب به راهی می‌رود که با آن آشناست بی آنکه راننده هیچ کوششی کند و چه بسا در خواب باشد. اما کسی دیگر اسب خود را با جدیت راهبری می‌کند. به یک معنا می‌توان گفت که هر دو راننده اند. اما به معنایی دیگر تنها دومین را می‌توان گفت که رانندگی می‌کند. همین‌گونه کسی را که با خیل در حرکت است و خود را در «هر کسی» بی نام و نشان فرو برده است می‌توان گفت که به یک معنا هستی دارد، هر چند به معنایی دیگر نمی‌توان گفت که از هستی برخوردار است، زیرا که وی آن «فرد هستی‌دار» نیست که استوار بر ای هدفی می‌کوشد، هدفی که در یک لحظه و یکبار برای همیشه به آن نمی‌توان رسید، و بدینسان چنین کسی پیوسته در حالت شوند است و یا، گویی با گزینشهای پیاپی خویش در کار ساختن خویش. و نیز، کسی که تنها به داشتن نقش تماشاگر جهان و زندگی دل خوش می‌کند و همه چیز را به دیالکتیکی از مفهومیهای برآهنجیده بدل می‌کند به یک معنا هستی دارد و به معنایی دیگر نه. زیرا آرزومند فهمیدن همه چیز است بی آنکه خود را در گر و هیچ چیز بگذارد. اما، «فرد هستی‌دار» باز دیگر است نه تماشاگر و سر می‌سپارد و به زندگانی خود شکل و جهت می‌دهد. او از خود بدرمی‌آید^{۳۴} و به هدفی روی می‌کند که با برگزیدن این و واپس زدن آن، در جهت آن به جان می‌کوشد. به عبارت دیگر، اصطلاح «اگرستانس»^{۳۵} نزد کی‌برکه‌گور کمابیش به همان معنای «هستی‌داری» (اگرستانس) اصیل^{۳۶} نزد برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست جدید است.

اگر اصطلاح «هستی‌داری» (اگرستانس) را تنها به این معنا بفهمیم، معنای آن خنثا است،

34. ex - ists

۳۵. واژه existence از ریشه لاتینی exsistere به معنای در وجود آمدن و هستی یافتن است که از پیشوند ex (= بیرون) + sistere (= ایستادن) تشکیل شده است. در فلسفه‌های اگزیستانس به پیروی از کی‌برکه‌گور با توجه به معنای ریشه‌ای آن به کار می‌رود (چنانکه نزد هیدگر، یاسپرس، و سارتر) و معادل ریشه‌ای آن در فارسی «برون ایستی» می‌شود به معنای از خود بدرآمدن و به ساحت آگاهی کیهانی پا گذاشتن و جهان‌مدار شدن و مانند آن. — م.

بدین معنا که آن را در مورد هر يك از سه مرحله دیا لکتیک می توان به کار برد. در واقع، کی بر که گور بروشنی می گوید که «سه قلمرو هستی داری (اگزیستانس) هست: قلمرو و حسانی (استتیک)، قلمرو اخلاقی، و قلمرو دینی.» انسانی می تواند در قلمرو و حسانی «هستی» داشته باشد که بدقت و با استواری و پیوستگی در مقام انسان حسانی عمل کند و گزینه های دیگر را کنار زند. بدین معنا دون ژوان نمونه فرد «هستی دار» در قلمرو و حسانی است. همینگونه، انسانی که میلهای خود را در پای قانون اخلاقی کلی قربانی می کند و پیوسته در پی تحقق بخشیدن به يك آرمان اخلاقی است که همواره او را به پیش فرامی خواند، فردی است هستی دار در قلمرو اخلاقی. «فرد هستی دار خود در فرایند شوند است.... شعار هستی داری (اگزیستانس) همواره به پیش است.»

اصطلاح «هستی داری» اگر چه چنین کاربرد گسترده ای دارد، اما يك فحوای ویژه دینی نیز به خود می گیرد، و در این جای شگفتی نیست. زیرا والاترین صورت تحقق خویش در مقام روح، از نظر کی بر که گور، پیوستن خویش به مطلق شخص وار است. «هستی داری همنهادی است از کرانمندی و بیکرانی، و فرد هستی دار هم کرانمند است و هم بیکران.» اما مراد از اینکه فرد هستی دار بیکران است یکی کردن او با خدا نیست، بلکه آنست که شوندوی کوششی است پیوسته به سوی خدا. «هستی داری، عمل هستی داشتن، خود کوششی است... (و) کوششی بیکران.» «هستی داری فرزندی است که از پیوند کرانمند و بیکرانه، جاودانه و گذرا، زاده می شود و بنا بر این کوششی است پیوسته.» پس، می توان گفت که هستی داری از دو دم تشکیل شده است: جدایی یا کرانمندی و يك کوشش پیوسته، در این زمینه به سوی خدا. کوشش می باید پیوسته باشد و شوندی پیوسته در کار باشد، زیرا پیوستن خود به خدا از راه ایمان کاری نیست که یکبار برای همیشه بتوان کرد، بلکه می باید صورت خویشتن-در-گرو-نهادنی را به خود بگیرد که پیوسته تکرار می شود. نمی توان ادعا کرد که تعریف یا شرحی که کی بر که گور از هستی داری می دهد همیشه بلور آسا روشن است. اما مفهوم کلی آن را می توان دریافت. و روشن است که فرد هستی دار در عالیتزین حد همانا فرد است رویاروی خدا؛ انسانی است که دیدگاه ایمانی دارد.

۶. مفهوم دلهره

مفهوم «دلهره»^{۳۶} در همه نوشته های اگزیستانسیالیستها یافت می شود. اما نویسندگان گوناگون آن را به شیوه های گوناگون به کار برده اند. این مفهوم نزد کی بر که گور يك زمینه مذهبی دارد. و در مفهوم دلهره با ایده گناه همعنان است. اما، به گمان من، می توان دامنه کاربرد مفهوم را گسترش داد

۳۶. آلمانیها از Angst سخن می گویند و فرانسویان از angoisse. برخی از نویسندگان انگلیسی anguish یا anxiety را برای این مفهوم برگزیده اند. من dread را به کار برده ام. بهر حال از به کار بردن fear [= ترس]، به دلیلی که در متن آمده، پرهیز باید کرد.

و گفت که دلهره حالتی است که پیش از يك جهش چو نایی (کیفیتی) از يك مرحله زندگی به مرحله دیگر دست می‌دهد.

کی‌یر که گور دلهره را «نفرتِ مهر آمیز و مهر نفرت آمیز» تعریف می‌کند. و پسر کی را مثال می‌آورد که دلش برای ماجر اجویی غنچ می‌زند و «تشنه چیزهای شگفت و رازناک است.» کودک هم به سوی چیز ناشناخته کشیده می‌شود و هم، همچون تهدیدی برای امنیت خویش، از آن می‌گریزد. کشش و وازنش، مهر و نفرت، درهم تنیده‌اند. این کودک در حالت دلهره است، و این حالت با ترس فرق دارد. زیر اثر ترس با چیزی کاملاً معین سروکار دارد، خواه واقعی یا خیالی، مانند مار در رخت خواب یا زنبوری که بخواهد آدمی را نیش بزند، حال آنکه سروکار دلهره با چیزی است هنوز ناشناخته و نامعین. و آنچه کودک را هم به خود می‌خواند و هم از خود می‌راند همانا چیز ناشناخته و رازناک است.

کی‌یر که گور این ایده را در مورد گناه به کار می‌برد. به گفته وی، روح در حالت پیگناهی در حالت خوابناکی است و از خود جدا نشده است و هنوز گناه را نمی‌شناسد. اما کشش گنگی در آن هست، اما نه به گناه همچون چیزی معین، بلکه برای به کار بردن آزادی و بدینسان برای امکان گناه. «دلهره همان امکان آزادی است.» کی‌یر که گور آدم را مثال می‌آورد. هنگامی که به آدم در حالت بیگناهی گفتند که اگر درد مرگ نیز به جان او افتد از میوه درخت دانش نیک و بد نخورد، او نه می‌دانست که بد چیست و نه مرگ چیست. زیرا تنها با سرپیچی از این بازداشت بود که این دانش به دست می‌آمد. اما همین بازداشت در آدم «امکان آزادی... امکان هشدار دهنده توانستن» را بیدار کرد.

اما، چنانکه کی‌یر که گور می‌گوید، در رابطه باخیر نیز دلهره هست. برای مثال، انسانی غرقه در گناه را فرض کنیم. او چه بسا از امکان بیرون آمدن از این حالت آگاه باشد و همچنین آن حالت کششی برای او داشته باشد. اما در عین حال چه بسا همان اندازه که حالت گناه آلودگی را دوست دارد، از آینده آن نیز بیمناک باشد. در این وضع او را دلهره خیر فرو می‌گیرد. و این براستی دلهره آزادی است، اگر فرض بر آن باشد که چنین انسانی اسیر چنگال گناه است. آزادی برای او موضوع يك نفرت مهر آمیز و مهر نفرت آمیز است. و این دلهره همانا امکان آزادی است.

مفهوم دلهره را اگر اینگونه طرح کنیم چه بسا روشنتر خواهد شد: چنین انگاریم که کسی از گناه و ناخودبستگی غایی خویش آگاه شده باشد و با امکان جهش ایمانی رویارو باشد^{۳۷}، چنانکه دیدیم، به معنای درگر و نهادن خویش برای يك بی‌یقینی عینی یا جهشی به درون ناشناخته است. وضع او کمابیش همچون وضع کسی است که بر لبه پرتگاه ایستاده باشد و از امکان پرتاب کردن خویش آگاه باشد و هم احساس کشش به پرتاب کردن خویش داشته باشد و هم احساس

وازنش. البته، جهش ایمانی به معنای رستگاری است نه نابودی. «دلهره امکان اورا در چنگال خود نگاه می دارد تا زمانی که اورا نجات یافته به دست ایمان بسپارد. اودر هیچ جای دیگر روی آسایش نخواهد دید....» به نظر می رسد معنای این گفته آن باشد که با جهش بر دلهره چیره شده ایم، اما نگاهداشت دیدگاه ایمانی نیازمند در گرو نهادن خویش از نو نسبت به يك بی یقینی عینی است، و در نتیجه به نظر می رسد که دلهره همچون طنین عاطفی جهشی که از نو تکرار می شود، بازمی گردد.

۷. نفوذ کی یر که گور

کی یر که گور بیش از هر چیز اندیشنده ای اهل دین بود، و اگر چه فریادهای او در میان هم روزگاراناش هیچ گوش شنوایی نیافت، اندیشه او درباره دین مسیحی در جریانهای نوین یزدانشناسی (تئولوژی) پروتستانی اثری ژرف نهاده است. پیش از این نامی از کارل بارت بردیم که دشمنیش با «یزدانشناسی طبیعی» با ستیزه کی یر که گور با دست اندازی هر گونه علم مابعد الطبیعه به قلمرو ایمان هم نوا است. البته، باید انصاف داد و گفت که آنگونه یزدانشناسی که کارل بارت نماینده آنست بیش از آنکه پیروی از کی یر که گور باشد، برخوردی است از نو با سرچشمه های اصیل اندیشه و معنویت پروتستانی. اما از آنجا که برخی از اندیشه های کی یر که گور لوتری است، یکی از جهت های تأثیر نوشته های او همین می توانست بود و همین نیز شد.

نوشته های وی در عین حال از جهت های دیگری نیز می تواند اثر گذارد. از سویی وی برخی سخنان درشت درباره آیین پروتستانی داشت و در اندیشه وی نه تنها دوری گزیدن از آیین پروتستانی اخته شده رامی توان دید که دوری از خود آیین پروتستانی را نیز. مقصودم این نیست که بگویم وی اگر در اتر می زیست، کاتولیک می شد. کسی نمی تواند بگوید که کاتولیک می شد یا نه می شد و بنابراین بحث آن بیهوده است. اما واقعیت آنست که نوشته های وی برخی ذهنها را به سوی آیین کاتولیک کشاند، آیینی که به هر حال به نظر وی همواره آرمانی را نگاه داشته است که وی آن را مسیحیت شماره ۱ می نامد. در عین حال، نوشته های او می تواند کسانی را یکسره از مسیحیت رویگردان کند. کسی می تواند اینگونه گمان کند و بگوید که: «بله، مطلب را می فهمم. حق کاملاً با کی یر که گور است. من يك مسیحی راستین نیستم. اما مهمتر آنست که دلم هم نمی خواهد که باشم. مرا چه کار با جهش ایمانی و در آغوش فشردن بی یقینی های عینی!»

بنابراین، جای شگفتی نیست اگر می بینیم که در جنبش اگزیستانسیالیسم نوین برخی از زمینه های اندیشه کی یر که گور از زمینه دینی اصلیشان جدا شده و در يك سیستم خدا ناپا و رانه به کار گرفته شده اند؛ بویژه در فلسفه [ژان - پل] سارتر. اما، در میان فیلسوفانی که اگزیستانسیالیست^{۳۸}

۳۸. البته، برخی از آنان این عنوان را نپذیرفته اند. اما جای این بحث اینجا نیست. بهر حال عنوان «اگزیستانسیالیسم» اگر

نامیده شده‌اند، کارل یاسپرس بر استی از همه به کی‌یر که‌گور نزدیکتر است و زمینه دینی مفهوم هستی‌داری (اگزیستانس) را تا حدود زیادی نگاه داشته است.^{۳۹} اما فلسفه سارتر را یادآور آنست که مفهوم‌های هستی‌داری اصیل و درگر و نهادن آزادانه خویش و دلهره‌رانی توان از زمینه اصلی [دینی] آنها جدا کرد.

البته معنای این اشاره‌ها آن نیست که ریشه تمامی اگزیستانسیالیسم نوین را می‌باید در نفوذ پسا‌مرگ^{۴۰} کی‌یر که‌گور جست. این خطایی است گران. اما زمینه‌های اندیشه کی‌یر که‌گور، با تغییر زمینه تاریخی آنها، در اگزیستانسیالیسم دوباره پدیدار می‌شود و کسانی که درباره اگزیستانسیالیسم چیزی می‌نویسند حق دارند که اندیشه گرانمارکی را نیای معنوی آن بدانند، اما، البته، نه علت کافی آن. در عین حال، اندیشه کی‌یر که‌گور در بسیاری کسان نفوذی انگیزنده داشته است که خود را اگزیستانسیالیست، یا، به همین دلیل، فیلسوف حرفه‌ای یا یزدانشناس (تئولوگ) نمی‌دانند. چنانکه در بخش نخست این فصل اشاره شد، اندیشه فلسفی وی هم می‌خواهد آدمیان را برانگیزد که به هستی‌داری خود و گزینه‌هایی که با آنها روبرو هستند بنگرند و هم خواهان آنست که برگزینند و خود را درگر و نهند و «افراد هستی‌دار» شوند. و البته همچنین اعتراضی است به نام شخص یا فرد آزاد بر ضد حل شدن در جمع. کی‌یر که‌گور البته گرافه‌گویی می‌کند و این گرافه‌گویی هنگامی آشکارتر می‌شود که مفهوم هستی‌داری (اگزیستانس) از آن معنای دینی که او به آن می‌داد، محروم می‌ماند. اما گرافه‌گویی چه بسا سبب جلب توجه به چیزی می‌شود که سرانجام ارزش گفتن دارد.

→ محدود به فلسفه سارتر نباشد، بسیاری را در بر می‌گیرد.

۳۹. یاسپرس يك فیلسوف حرفه‌ای و استاد دانشگاه است، حال آنکه هیچکس گمان نمی‌تواند کرد که آن اندیشه‌گر شگفت و شوریده سرانمارکی می‌توانسته است کرسی استادی داشته باشد. به هر حال، زندگانی و اندیشه کی‌یر که‌گور (همچنانکه آن نیچه) دیری خاطر یاسپرس را به خود مشغول داشته است.

بخش سوم

جریانهای پسینِ اندیشه

ماده باوری نا-دیالکتیکی^۱

۱. نکته های سرآغاز

فروریختن ایده باوری مطلق بزودی برآمدن فلسفه ماده باورانه را در پی داشت که، بخلاف ماده باوری دیالکتیکی، ریشه در فلسفه هگلی چپ و نداشت بلکه ریشه خود را در علوم تجربی و باریک اندیشی جدی درباره آن، می دانست. علم، البته، هیچ پیوند ذاتی با ماده باوری فلسفی ندارد. هر چند فلسفه های طبیعتی که شلینگ و هگل نیز پروراندند کمتر کسی را قانع کرد که ایده باوری متافیزیکی می تواند مکمل طبیعی علم باشد. افزون بر این، در میان فیلسوفان برجسته آلمانی، جز مارکس، بی گمان هیچکس ماده باور نبود. ازینرو، من سر آن ندارم که به جنبش ماده باوری آلمانی در سده نوزدهم بسیار بپردازم. اما به هر حال باید دانست که چنین جنبشی در کار بوده است که اگر چه هیچ اندیشه فلسفی ژرفی فرایاوردده است، با اینهمه نفوذی داشته است. در واقع، به سبب همین کم مایگی و دست به دامان علم شدن است که کتابی همچون نیر و ماده، نوشته بوشنر^۲، اینهمه آوازه یافت و بارها به چاپ رسید.

۲. نخستین مرحله جنبش ماده باوری

از جمله ماده باوران برجسته آلمانی در نیمه سده نوزدهم یکی کارل فوگت^۳ (۱۸۱۷-۱۸۹۵) بود و دیگر هاینریش تسولبه^۴ (۱۸۱۹-۱۸۷۳)، و یاکوب مولشوت^۵ (۱۸۲۲-۱۸۹۳) و لودویگ بوشنر (۱۸۲۴-۱۸۹۹). نام فوگت را، که جانورشناس بود و زمانی استاد دانشگاه گیسن^۶، به خاطر این گفته می توان به یاد آورد که: مغز همانگونه اندیشه را در خود نهفته دارد که جگر صفرا را. فوگت کتابی نوشته است به نام ایمان خام و علم^۷ (۱۸۵۴) که در آن به رودلف واکتر تاخته است و

1. non-dialectical materialism

2. Büchner

3. Vogt

4. Czolbe

5. Moleschott

6. Giessen

7. Kohlerglaube und Wissenschaft

نام این کتاب نشان دهنده دید کلی اوست. واگنر فیزیولوژیستی بود که ایمان خود را به آفرینش خداوندی بی پرده بازگفته بود و فوگت به نام علم به وی تاخته بود. تسولبه نویسنده کتاب باز نمودی نواز حس باوری^۸ (۱۸۵۵) است که در آن با حمله به کانت و هگل و لوتسه^۹، به شیوه ای که یادآور شیوه دموکریتوس است، پایه آگاهی را بر احساس می نهاد و در عین حال اقرار داشت که در طبیعت صورتهایی از اندام وجود دارد که نمی توان آنها را به صورت مکانیستی محض توضیح داد. مولشوت فیزیولوژیست و پزشک بود و بر اثر جنجالی که نظریه های ماده باورانه اش به پا کرد ناگزیر از ترك كرسی استادی در اوترشت^{۱۰} شد. سپس در ایتالیا استاد شد و در کسانی که به پوزیتیویسم و ماده باوری گرایش داشتند اثر فراوان نهاد، بویژه در چزاره لومبروزو^{۱۱} (۱۸۳۶-۱۹۰۹)، استاد نامدار انسانشناسی بزهکاری^{۱۲} در دانشگاه تورینو^{۱۳}، که کتاب چرخه زندگی^{۱۴} (۱۸۵۲) اثر مولشوت را به ایتالیایی ترجمه کرد. به نظر مولشوت تمامی تاریخ کیهان را می توان بر بنیاد ماده نخستین توضیح داد، که نیرو یا انرژی با آن نسبت ذاتی و اساسی دارد. ماده ای بی نیرو و نیرویی بی ماده وجود ندارد. زندگی نیز چیزی جز حالتی از ماده نیست. فویرباخ راه را برای درهم کوبیدن هر گونه برداشت انسانگونه انگارانه و غایتمند انگارانه از جهان هموار کرد و وظیفه علم نوین دنبال کردن و به انجام رساندن این کار است. جدا کردن علوم طبیعی از مطالعه انسان و تاریخ او هیچ وجه منطقی ندارد، زیرا علم می تواند يك دسته از اصول را برای توضیح هر دو مورد به کاربرد.

نامدارترین فرآورده نخستین مرحله ماده باوری آلمانی شاید کتاب نیرو و ماده^{۱۵} (۱۸۵۵) نوشته بوشنر باشد که به صورت کتاب مردم پسند ماده باوری درآمد و به چند زبان دیگر ترجمه شد. وی هر فلسفه ای را که مردمان درس خوانده عادی از آن سردر نیاورند بی درنگ رد می کرد و کتابش به همین دلیل بسیار مردم پسند شد. چنانکه عنوان کتاب نشان می دهد، نیرو و ماده اصول کافی توضیح دهنده شمرده شده و، برای مثال، جایی برای روان روحانی باز نمانده است.

۳. سنجشگری لانگه از ماده باوری

در ۱۸۶۶ فریدریش آلبرت لانگه (۱۸۲۸-۱۸۷۵) کتاب نامدار تاریخ ماده باوری^{۱۶} را منتشر کرد که در آن از دیدگاه نو-کانتی سنجشگری استواری از فلسفه ماده باورانه کرد و ماده باوری را در مقام يك اصل روش شناسيك^{۱۷} در علوم طبیعی پذیرفتنی دانست. یعنی، فیزیکدان، برای مثال،

- | | | |
|---|----------------------------|-------------|
| 8. <i>Neue Darstellung des Sensualismus</i> | 9. Lotze | 10. Utrecht |
| 11. Cesare Lombroso | 12. criminal anthropology | 13. Torino |
| 14. <i>Der Kreislauf des Lebens</i> | 15. <i>Kraft und Stoff</i> | |
| 16. <i>Geschichte des Materialismus</i> | 17. methodological | |

می باید بنای کار خود را بر این اصل گذارد که گویی جز چیزهای مادی هیچ چیز دیگری وجود ندارد. کانت نیز بر همین نظر بود. طبیعت شناس با حقیقت معنوی سروکار ندارد. و اما، ماده باوری اگر چه همچون يك اصل روش شناسيك در حوزه علوم طبیعی پذیرفتنی است، اما هنگامی که به يك علم مابعدالطبیعه (متافیزيك) یا فلسفه کلی بدل شود پذیرفتنی نیست و بدین صورت فلسفه ای است ناسنجیده و خام. برای مثال، کاری است درست و بجا که فرایندهای روانی را، تا آنجا که ممکن است، در روانشناسی تجربی توضیح روانشناسيك دهیم، اما اگر گمان کنیم که آگاهی را نیز می توان با برداشت ماده باورانه محض توضیح داد، این گمان نشانه بی چون و چرای بینشی خام و ناسنجیده است. زیرا تنها از راه آگاهی است که ما چیزی درباره تن و پی (عصب) و جز آنها می دانیم و همین کوشش برای فروکاستن آگاهی به ماده خود نشانه ای است از کاهش ناپذیری آن.

افزون بر این، هنگامی که ماده باوران با ماده، نیرو، اتم و مانند آنها چنان روبرو می شوند که گویی آنها در حکم «شیء در ذات خود»^{۱۸} اند، ناسنجیدگی ذهنیت خود را نشان می دهند، زیرا اینها در واقع مفهومی هستند که ذهن یا روح برای فهم جهان می سازد. البته ما می باید چنین مفهومی را به کار ببریم، اما خام اندیشی است اگر گمان کنیم که به کار بردن آنها بدین معنا است که می توان بر پایه آنها يك علم مابعدالطبیعه ماده باورانه جزمی (دگماتيك) بنا کرد. و ماده باوری فلسفی در حقیقت چیزی جز این نیست.

۴. یگانه انگاری هکل

سنجشگری لانگه ضربتی خردکننده بر ماده باوری بود و بیش از همه از آن جهت که وی تنها به جدال با آن برخاسته بود بلکه می کوشید تا نشان دهد که، به نظر وی، چه عنصری در نگره ماده باورانه ارزشمند است. اما سنجشگری وی، چنانکه می توان انتظار داشت، سبب نشد که ماده باوری دوباره به تکاپو نیفتد. دومین موج ماده باوری به نظریه فرگشت^{۱۹} داروین چسبیده بود و آن را واقعیت اثبات شده ای می دانست که نشان می داد جریان پیدایش و تکامل انسان چیزی جز مرحله ای از يك فرگشت کلی کیهانی نیست و کردوکارهای والای انسانی را نیز می توان بخوبی با این فرگشت توضیح داد و هیچ نیازی به درکار آوردن کردوکار آفریننده يك وجود ماوراء طبیعی برای توضیح آن نیست. البته این واقعیت که فرضیه علمی فرگشت زیستی^{۲۰} ربط ناگزیر با ماده باوری فلسفی ندارد بر برخی کسان آشکار بود، اما بسیاری نیز بودند که این فرضیه را از آنرو با آغوش بازمی پذیرفتند یا بر آن می تاختند که گمان می کردند نتیجه طبیعی آن ماده باوری است. این دومین مرحله جنبش ماده باوری در آلمان بیان خاص مردم پسند خود را در کتاب معمای

جهان^{۲۱} (۱۸۹۹) اثر هکل^{۲۲} یافت. ارنست هکل (۱۸۳۴-۱۹۱۹) سالها استاد جانورشناسی در دانشگاه ینا بود و برخی از نوشته های وی تنها درباره نتیجه های پژوهشهای علمیش بود. اما نوشته های دیگری نیز در جهت پرورش يك فلسفه یگانه انگار^{۲۳} بر پایه فرضیه فرگشت، داشت. از سال ۱۸۵۹، که سال انتشار کتاب خیزش انواع از راه گزینش طبیعی^{۲۴} بود تا ۱۸۷۱، یعنی سال انتشار تبار انسان^{۲۵} اثر داروین، هکل چندین کتاب در باب فرگشت نوشت و آشکارا گفت که به نظر وی داروین سرانجام فرضیه فرگشتی را بر يك پایه علمی راستین نهاده است. هکل بر این اساس به پرورش يك یگانه انگاری (مونیزم) کلی روی آورد و آن را جانشینی ارزشمند برای دین به معنای سنتی آن دانست. بدینسان در ۱۸۹۲ درس- گفتاری با یادداشت های پیوسته به آن چاپ کرد که عنوان آن یگانه انگاری رشته پیوندی میان دین و علم^{۲۶} بود. کوششی از این دست را برای آنکه یگانه انگاری بتواند جانشین نیاز انسان به دین شود در کتاب معمای جهان و خدا- طبیعت، پژوهشهایی در دین یگانه انگار^{۲۷} (۱۹۱۴) می توان دید.

هکل بر آنست که باریک اندیشی در کار جهان معماها یا مسائلی را پیش کشیده است که برخی از آنها حل شده اند ولی برخی دیگر حل ناشدنی هستند یا در اصل مسئله واقعی نیستند. «فلسفه یگانه انگار سرانجام تنها برای به رسمیت شناختن يك معمای فراگیر کیهان، یعنی مسئله جوهر^{۲۸}، آمادگی دارد.» اگر این مسئله به معنای ماهیت رازناك^{۲۹} «شیء در ذات خویش» در بسا پیش [جهان] پدیدار باشد، هکل نیز بر آنست که ما در حل این مسئله همانگونه ناتوانیم که «آنکسیماندروس و آمهدوکلوس در دوهزار و چهارصد سال پیش از این بودند.» اما از آنجا که ما حتا نمی دانیم چنین «شیء در ذات خویش» وجود دارد یا نه، هر بحثی درباره ماهیت آن بیهوده است. آنچه روشن شده است «قانون کلی جوهر است»، یعنی قانون نگاهداشت نیر و ماده. ماده و نیر ویا انرژی دو عرض جوهرند، و قانون نگاهداشت آنها را اگر همان قانون کلی فرگشت بدانیم، آنگاه حق داریم کیهان را وحدتی بدانیم که در آن قوانین طبیعی دارای اعتبار جاودانه و کیهانی اند. بدینسان به يك برداشت یگانه انگارانه از کیهان می رسیم که پایه آن بر دلیلهای یگانگی جهان و روابط علیتی میان تمامی پدیدارها است. افزون بر این، این یگانه انگاری سه اصل جزمی علم مابعدالطبیعه دوگانه انگار^{۲۹}، یعنی «خدا، آزادی، و نامیرایی» را، درهم می شکند.

بدینسان، فلسفه یگانه انگار جهان دوگانه کانت را، که یکی فیزیکی است و مادی و دیگری اخلاقی و غیر مادی، کنار می گذارد. اما این بدان معنا نیست که در یگانه انگاری برای اخلاقیات

21. Die Welträtsel 22. Haeckel 23. monistic philosophy

24. The Origin of Species by Means of Natural Selection 25. The Descent of Man

26. Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft

27. Gott-Natur, Studien über monistische Religion

28. substance

29. dualistic

جایی نیست، البته بدان شرط که بنای اخلاق را بر غرایز اجتماعی انسان بگذاریم و نه بر يك «دستور مطلق» خیالی. یگانه‌انگاری آرمان عالی اخلاقی خود را دستیابی به هماهنگی میان خود دوستی و دگر دوستی، میان عشق به خود و عشق به هم‌نوع می‌داند. «بیش از همه می‌باید سپاسگزار فیلسوف بزرگ انگلیسی هربرت اسپنسر باشیم که در نظریه فرگشت بنیادی برای اخلاقیات یگانه‌انگار یافت.»^{۳۰}

هکل سزاوار نمی‌دانست که بر فلسفه یگانه‌انگار بر چسب ماده باوری بزنند، زیرا این فلسفه در حالی که ایده روح غیر مادی را رد می‌کند، ایده ماده مرده و بی روح را نیز رد می‌کند. «این دودر هر اتم آمیختگی جدایی ناپذیر دارند.» اما گفتن اینکه در هر اتم روح و ماده^{۳۱} با هم در آمیخته‌اند بدان معناست که بگوئیم در هر اتم نیر و ماده^{۳۲} با هم در آمیخته‌اند. هکل اگر چه بر آنست که فلسفه وی را همان اندازه می‌توان روح باوری نامید که ماده باوری، اما این فلسفه همان چیزی است که اغلب مردم ماده باوری می‌دانند و اگر چه برداشت فرگشت‌انگاران^{۳۳} ای است از آن، اما به هر حال ماده باوری است، و گزارش وی از ماهیت آگاهی و عقل خود گواه این نکته است، هر چند که او خود خلاف آن بگوید.

هکل نه بر چسب «ماده باوری» را بر فلسفه خود می‌پسندد نه بر چسب «خدانا باوری»^{۳۴} را. فلسفه یگانه‌انگاران وحدت وجودی (همه-خداانگار)^{۳۵} است نه خداناباور: خدا یکسره اندر باشنده^{۳۶} در جهان و یگانه با آن است. «سرانجام فرقی نمی‌کند که این «ذات متعال» غیر شخصی را «خدا-طبیعت» (Theophysis) بنامیم یا «همه-خدا» (Pantheos).» به نظر نمی‌رسد که هکل متوجه این نکته بوده باشد که باور داشتن به وحدت وجود اگر جز این نباشد که کیهان را «خدا» بنامیم و اگر دین چیزی جز پرورش علم و اخلاقیات و زیبایی شناسی (استتیک) نباشد، که، به ترتیب، روبرو سوی آرمانهای حقیقت، نیکی، و زیبایی دارند، فرق همه-خداانگاری با خداناباوری چه بسا جز این نباشد که آنانی که خود را همه-خدا انگار (وحدت وجودی) می‌دانند نگرشی احساساتی نسبت به جهان دارند حال آنکه در آنانی که خود را خداناباور می‌دانند چنین نگرشی نیست. البته هکل این را هم می‌گوید که ««خدا» در مقام علت غایی همه چیز «بنیاد» فرضی و «اصلی جوهر» است.» اما این مفهوم [از خدا] چه بسا همان چیز شبح وار غیر شخصی، یعنی «شیء در ذات خویش»، باشد که هکل، چنانکه دیدیم، در جای دیگری آن را بی اعتبار می‌شمرد. ازینرو، همه-خداانگاری وی چیزی چندان بیش از نهادن نام «خدا» بر جهان داشتن نگره ای احساساتی نسبت به آن نیست.

۳۰. اگر هکل هنوز زنده می بود بی گمان از ستاینندگان اندیشه های اخلاقی پروسور جولین هاکسلی می شد.

31. Geist und Materie

32. Kraft und Stoff

33. evolutionary

34. atheism

35. pantheist

36. immanent

۵. انرژی باوری اُستوالد

در ۱۹۰۶ «انجمن یگانه انگاران»^{۳۷} آلمان در مونیخ به سرپرستی هکل بنیاد یافت^{۳۸} و در ۱۹۱۲ اُستوالد^{۳۹}، که در آن زمان رئیس انجمن یگانه انگاران بود، مجله سده یگانه/نگاری^{۴۰} را انتشار داد.

ویلهلم اُستوالد (۱۸۵۳-۱۹۳۲) شیمیدان نامداری بود و استاد شیمی در دانشگاه ریگا و سپس لایپزیگ و برنده جایزه نوبل (۱۹۰۹) و بنیادگذار سالنامه فلسفه طبیعت^{۴۱} (۱۹۰۱-۱۹۲۱) که در آخرین شماره آن متن آلمانی رساله منطقی-فلسفی اثر لودویگ ویتگنشتاین منتشر شد. در ۱۹۰۶ از استادی در دانشگاه لایپزیگ کناره گرفت و پس از آن نوشته های بسیار در زمینه های فلسفی منتشر کرد.

در ۱۸۹۵ اُستوالد کتابی با نام برگزشتن از ماده باوری علمی^{۴۲} منتشر کرد. اما این، با اصطلاح، برگزشتن از ماده باوری نزد او به معنای نشان دادن مفهوم انرژی به جای ماده بود. [به نظری،] مختصر اساسی واقعیت انرژی است که در فرایند دگر دیسیها صورتهای بسیار به خود می گیرد. خواص گوناگون ماده همانا صورتهای گوناگونی است که انرژی به خود می گیرد؛ و انرژی روانی، که نا آگاه تواند بود یا آگاه، ساحت یا صورت جداگانه ای از آن است. ساحتها یا صورتهای گوناگون [به یکدیگر] کاهش ناپذیر اند، بدین معنا که هیچ صورت جداگانه ای را نمی توان با صورت دیگری یکی کرد. در عین حال همگی از دگر دیسی يك واقعیت غایی، یعنی انرژی، پدید می آیند. ازینرو، «انرژی باوری»^{۴۳} نظریه ای است یگانه انگارانه. این نظریه با اصول روش علمی که اُستوالد به آنها ایمان دارد و به هیچ گونه فرضیه پردازی متافیزیکی راه نمی دهد، بسختی سازگار است. اما بهر حال وی هنگامی که به فلسفه طبیعت روی آورد پا از دایره علم تجربی فراتر گذاشت.

۶. سنجشگری تجربه بنیاد، کوششی برای چیرگی بر همستیزی ماده باوری و ایده باوری

ماده باوری تنها در خاتم ترین صورت خود بر آنست که همه فرایندها مادی هستند. اما هیچ فلسفه ای را نمی توان در رده ماده باوری نهاد مگر آنکه، به هر حال، پیشینگی ماده در آن اصل باشد و بر آن باشد که فرایندهایی که بدرستی نمی توان مادی شمرد، برآمده از ماده اند یا

37. Monistenbund

۳۸. اندیشه راهنمای انجمن این بود که علم يك راه زندگی فراهم می آورد.

39. Ostwald 40. Das monistische Jahrhundert 41. Annalen der Naturphilosophie

42. Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus -

43. energeticism

پی-پدیدارهای فرایندهای مادی. همینگونه، اگر چه ایده باوری بر آن نیست که همه چیز به معنای عادی کلمه، ایده است، هیچ فلسفه‌ای را نمی‌توان بدرستی يك سیستم ایده باوری متافیزیکی دانست مگر آنکه به هر حال بر آن باشد که اندیشه یا عقل یا روح پیشین است و جهان مادی فرانمود یا برونهشت آن است. به هر حال، کشاکش میان ماده باوری و ایده باوری در نخستین برخورد پیشاپیش دربردارنده جداگانگی میان ماده و روح یا اندیشه است و سپس [هواداران هر يك] می‌کوشند تا با فرو دست کردن یکی از دوباره این جداگانگی نسبت به دیگری، بر این رویارویی چیره شوند. بنابراین، یکی از راههای نادیده گرفتن کشاکش میان ماده باوری و ایده باوری فروکاستن واقعیت به پدیدارها است که بدرستی نه بتوان گفت که مادی اند نه روحانی. چنین کوششی را در پدیدار باوری^{۴۴} ماخ و آوناریوس^{۴۵} می‌توان دید که معمولاً نام سنجشگری تجربه بنیاد^{۴۶} بر آن می‌گذارند. البته مقصود این نیست که همه کوشش این دو فیلسوف صرف چیرگی بر رویارویی میان ماده باوری و ایده باوری می‌شد. برای مثال، سروکار ماخ بیشتر با مطالعه ماهیت علم فیزیک بود. در عین حال این دو پدیدار باوری خود را مایه از میان رفتن آن دو گانه انگاریهایی می‌دانستند که سبب کوششهای متافیزیکی برای یگانه کردن [واقعیت] می‌شود. از این دیدگاه است که نظریه ایشان اینجا بررسی می‌شود.

ریشارد آوناریوس (۱۸۴۳ - ۱۸۹۶) استاد فیزیک در دانشگاه زوریخ بود و با نوشتن سنجشگری تجربه ناب^{۴۷} (۱۸۸۸-۱۸۹۰) و برداشت انسانی از جهان^{۴۸} (۱۸۹۱) کوشید تا ماهیت اساسی تجربه ناب را پدیدار کند، یعنی آن تجربه‌ای که از هر برداشتی افزوده بر آن عاری باشد. وی داده‌ها یا عناصر بی‌میانجی تجربه را در احساسها یافت و احساسها را وابسته به دگرگونیهای دانست که در سیستم عصبی مرکزی رخ می‌دهد و این دگرگونیها وابسته به محیط است که یا به صورت انگیزتار خارجی عمل می‌کند یا از راه فرایند خورد و خوراك افزون بر این، هر چه مغز پرورش یافته تر شود عناصر ثابت محیط بیشتر در آن اثر می‌گذارند. بدینسان، نقشی از يك جهان آشنا پدید می‌آید، جهانی که در آن آدمی احساس امنیت تواند کرد. و هر چه این احساس آشنایی و امنیت بیشتر شود، جهان را کمتر معمّاوار و پیرسش انگیز و رازناك می‌یابیم و سرانجام مسائل پاسخ ناپذیر مابعد الطبیعه رفته رفته از میان می‌رود. نظریه تجربه ناب، که هم جهان بیرونی و هم جهان درونی را به احساسها فرومی‌کاهد، دویارگیها میان عالم فیزیکی و عالم روانی، دویارگیها میان شیء و اندیشه، میان عین و ذهن را از میان برمی‌دارد، همان دویارگیهایی که بنیاد نظریه‌های متافیزیکی رقیب همچون ماده باوری و ایده باوری بوده‌اند.

ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) نیز چنین نظریه‌ای پرداخت، اما با رهیافتی کمابیش جز این.

44. phenomenalism

45. Avenarius

46. empirio-criticism

47. Kritik der reinen Erfahrung

48. Der menschliche Weltbegriff

ماخ سالها در دانشگاه وین استاد بود و افزون بر آثاری که درباره علم فیزیک منتشر کرد، درباره تحلیل احساسها^{۴۹} (۱۸۸۶) و دانش و خطا^{۵۰} (۱۹۰۵) را نوشت. [به نظر ماخ] تجربه را می توان به احساسها فروکاست که نه یکسره مادی اند نه یکسره روانی بلکه خنثا هستند؛ و بدینسان ماخ می گوشت به پس پشت جداگانگیهایی راه برد که فیلسوفان نظریه های متافیزیکی را بر آنها بنا نهاده اند. اما وی چندان که در پی پالودن علم فیزیک از عناصر متافیزیکی است در پی ساختن و پرداختن یک فلسفه^{۵۱} کلی نیست. علم که از نیازهای زیستی ما مایه می گیرد، هدفش در چنگ آوردن طبیعت با بخشیدن توانایی پیش بینی به ما است. ازینرو ما می باید اندیشه را کمتر به کار اندازیم و پدیده ها را با کمترین و ساده ترین مفهومی ممکن یگانگی بخشیم. این مفهومیها اگر چه وسایلی ناگزیر برای فراهم آوردن امکان پیش بینی اند، اما به معنای متافیزیکی سبب نمی شوند که ما به درون علتها یا ماهیتها یا گوهرها راه یابیم.

لنین در ماده باوری و سنجشگری تجربه بنیاد^{۵۲} (۱۹۰۹) بر آنست که کارپدیدار باوری ماخ و آوناریوس ناگزیر به ایده باوری و از آنجا به ایمان دینی می کشد. زیرا اگر چیزها را به احساسها یا داده های حس فروکاهیم می باید تکیه گاهشان را ذهن بدانیم و از آنجا که تکیه گاهشان را نمی توان بر ذهن فرد انسانی گذاشت، ناگزیر آنها را می باید به ذهن خداوندی حواله کرد.

پدیدار باوری ماخ و آوناریوس بخشی از آن خطی از اندیشه است که راه به نو-پوزیتیویسم حلقه وین در دهه دوم این قرن، گشود و نمی توان گفت که زمینه ای برای زنده کردن دوباره ایده باوری فراهم کرد تا چه رسد به خدا باوری. البته، این بدان معنا نیست که دیدگاه لنین بکلی پرت است. برای مثال، از آنجا که آوناریوس بهیچوجه نمی خواست انکار کند که اشیاء پیش از وجود آدمیان به معنایی وجود داشته اند بر آن شد که احساسها، در مقام احساسهای ممکن، پیش از ذهنها می توانستند وجود داشته باشند. اما بسختی می توان از آنگونه نتیجه گیری که لنین از این فلسفه کرده است پرهیز کرد مگر آنکه فروکاستن اشیاء به احساسها را آنچنان تفسیر کنیم که سرسختترین واقع باور^{۵۳} نیز نتواند با آن بستیزد، یعنی اینکه اشیاء مادی در اصل حس پذیرند البته اگر ذهنی دارای آگاهی حسی حضور داشته باشد. البته می توان به جای احساسها از حس پذیران^{۵۴} [یا موجودات محسوس] سخن گفت. اما در این صورت نیز باز هم اشیاء مادی را در برابر ذهن می نشانیم و باز گرفتار همان مشکل می شویم. افزون بر این، به گمان نویسنده این

49. Beiträge zur Analyse der Empfindungen 50. Erkenntnis und Irrtum

۵۱. ماخ آن برداشتی را که «من» را یک گوهر روحانی رویاروی طبیعت ایستاده، می داند، رد می کند و «خود» را همتای از پدیده ها می داند که دنباله طبیعت است. اما این نظریه را آنچنانکه باید نمی پردازد، و بر آنست که «من» رشته پیوندی میان تجربه ها است.

52. Materialism and Empirio - Criticism 53. realist 54. sensibilia

کتاب، فروکاستن «خود» به همتافتی یا سلسله ای از حس پذیران بی معنا است. زیرا شرط چنین فروکاستنی آنست که «خود» به حس پذیران فروکاستنی نباشد و در این کار حضور داشته باشد. بدینسان، از سویی با «خود» و امی مانیم و از سوی دیگر با حس پذیران [یا موجودات محسوس]، یعنی، به عبارت دیگر، با همان دوگانگی که سنجشگری تجربی به بنیاد می کوشید بر آن چیره شود.^{۵۵} کوشش ماخ برای پالودن علم طبیعی از مابعدالطبیعه چیزی است و پدیدارباوری در مقام نظریه فلسفی یکسره چیزی دیگر.

۵۵. نو- پوزیتیو بیستها کوشیدند پدیدارباوری را از یک نظریه هستی شناسیک (ontological) به یک نظریه زبان شناسیک (linguistic) بدل کنند و گفتند این گزاره که اشیاء مادی همان داده های حسند، بدان معنا است که جمله ای را که در آن از یک شیء مادی یاد شده است می توان به جمله ای یا جمله هایی برگرداند که در آن تنها از داده های حس یاد شده باشد، آنچنان که اگر جمله اصلی صادق (یا کاذب) باشد برگردان آن نیز صادق (یا کاذب) باشد و بعکس. اما من گمان نمی کنم که این کوشش کامیاب شده باشد.

جنبش نو-کانتی

۱. نکته های سرآغاز

در ۱۸۶۵ اتولیمن^۱ (۱۸۴۰-۱۹۱۲) در کتاب کانت و مقلدانش فریاد برآورد که «به کانت بازگردیم!» بدستی می توان فهمید که چرا در چنان روزگاری چنین فریادی کشیده شده است. از سویی علم مابعدالطبیعه ایده باورانه توده ای از سیستمها پدید آورده بود که با فرونشستن نخستین فوران شور و هیجان، در نظر بسیاری چیزی که برستی بتوان دانش نامید فراهم نیاورده بود و بار دیگر نگره کانت نسبت به علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) را روا (موجه) می کرد. از سوی دیگر، ماده باوری اگر چه به نام علم سخن می گفت، در پی ساختن و پرداختن گونه خاص خویش از علم مابعدالطبیعه بود که سخت جای چون و چرا داشت و نسبت به حدودی که کانت برای کاربرد اصولی مفاهیم علمی نهاده بود کور بود. به عبارت دیگر، هم ایده باوران و هم ماده باوران با دستاوردها شان ثابت کردند که حدودی که کانت بردانش نظری انسان نهاده درست است. بنابراین، آیا بهتر آن نیست که به آن اندیشه گر بزرگ روزگار نو بازگردیم که با سنجشگری موشکافانه اش از دانش انسانی توانسته است از گزافکاریهای علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) بپرهیزد بی آنکه گرفتار دگم باوری (دگماتیسم) ماده باوران شود؟ مسئله پیروی کورکورانه از کانت نبود بلکه پذیرفتن وضع یا نگره کلی او بود و پی گرفتن راهی که او پیموده بود.

جنبش نوکانتی به صورت نیرویی قدرتمند در فلسفه آلمان درآمد و فلسفه دانشگاهی یا، به قول آلمانیها، «فلسفه مدرسه»^۲ شد و در پایان قرن بیشتر کرسیهای فلسفه در دانشگاهها در دست کسانی بود که دست کم تا حدودی نمایندگان این جنبش بودند. اما مکتب نوکانتی به شمار نمایندگان رنگ و روهای گوناگون به خود گرفت که نمی توانیم از همه یاد کنیم و اشاره هایی کلی به خطهای اصلی اندیشه آنان بس است.

۲. مکتب ماربورگ

در درون جنبش نوکانتی میان مکتب ماربورگ^۳ و مکتب بادن^۴ فرق نهاده اند. می توان گفت که توجه مکتب ماربورگ در اساس به زمینه های منطق، شناخت شناسی، و روش شناسی بود و بیش از همه با نام هرمان کوهن^۵ (۱۸۴۲-۱۹۱۸) و پاول ناتورپ^۶ (۱۸۵۴-۱۹۲۴) قرین است.

کوهن که در ۱۸۷۶ به استادی فلسفه در دانشگاه ماربورگ گمارده شد خود را هم وقف گزارش سنجشگرانه از اندیشه کانت و هم بسط آن کرد. زمینه اصلی اندیشه وی به معنای گسترده، عبارتست از یگانگی آگاهی فرهنگی و فرگشت (تحول) آن و درهمه نوشته های وی چه درباره منطق باشد یا اخلاق یا زیبایی شناسی یا دین^۷ نکته چشمگیر آنست که وی پیوسته به پرورش تاریخی ایده هایی که با آنها سروکار دارد و به معنای فرهنگی آنها در دوره های گوناگون پرورششان اشاره می کند. این وجه از اندیشه وی سبب می شود که اندیشه اش به اندازه کانت صورت اندیشانه^۸ و پراهنجیده (تجربیدی) نباشد، اگرچه غوطه وری در باریک اندیشیهای تاریخی نمی گذارد که دیدگاه شخصی کوهن به آسانی دریافته شود.

کوهن در نخستین جلد از سیستم فلسفی^۹ (۱۹۰۲-۱۹۱۲) دکتترین کانت درباره حسپذیری^{۱۰}، یا استتیک برین^{۱۱}، را رها می کند و خود را یکسره به منطق اندیشه ناب یا دانش ناب^{۱۲} می سپارد، بویژه به دانش ناب یا پیش اندری^{۱۳} که در بنیاد علم فیزیک ریاضی - بنیاد قرار دارد. البته، منطق دامنۀ کاربرد گسترده تری دارد. اما «این واقعیت که منطق می باید ربطی گسترده تر داشته باشد که دامنۀ آن را از زمینه علم طبیعی ریاضی - بنیاد به زمینه علوم معنوی^{۱۴} می کشد بهیچوجه اثری در رابطه اساسی منطق با دانش در علم طبیعی ریاضی - بنیاد ندارد. در واقع، کار اساسی کانت برقراری رابطه میان علم مابعدالطبیعه و علم طبیعی ریاضی - بنیاد است»^{۱۵}

در جلد دوم، که ویژه بحث درباره علم اخلاق خواست ناب^{۱۶} است، کوهن خاطر نشان می کند که «علم اخلاق، در مقام اصول اعتقادی درباره انسان، در مرکز فلسفه جای می گیرد.» اما مفهوم انسان پیچیده است و [اخلاق] دووجه اساسی انسان را دربرمی گیرد، یعنی هم در مقام فرد و هم در

3. Marburg 4. Baden 5. Cohen 6. Natorp

۷. وی در جلد دوم مفهوم دین در سیستم فلسفه (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*) به بحث درباره ایده خدا می پردازد و آن را ایده آل یگانگی بخش حقیقت و کمال می شمارد.

8. formalistic 9. System der Philosophie 10. sensibility 11. transcendental aesthetic
12. die reine Erkenntnis 13. a priori 14. Geisteswissenschaften

۱۵. البته اشاره کوهن به علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) به معنایی است که کانت از آن در نظر دارد.

16. Ethik des reinen Willens

مقام عضو جامعه. بدینسان، استنتاج مفهوم رسا از انسان از چند مرحله یا دم می‌گذرد تا اینکه دو جنبه در یکدیگر بخلند. کوهن در بحث دربارهٔ این مطلب می‌گوید فلسفه بدانجا رسیده است که دولت را تن آوردگی (تجسم) آگاهی اخلاقی انسان بداند. اما مثل روز روشن است که دولت تجربی و واقعی دولت «طبقهٔ فرمانروا» است. و «دولت قدرت و رز»^{۱۷} تنها هنگامی دولت به معنای تن آوردگی اصول حق و داد^{۱۸} خواهد بود که در خدمت منافع طبقه‌ای خاص نباشد. به عبارت دیگر، کوهن به یک جامعهٔ مردم سالارانهٔ سوسیالیست چشم دوخته است که فرمان‌مرد راستین خواست اخلاقی انسان باشد، هم در مقام شخص فردانی^{۱۹} آزاد و هم موجودی که بذات روبه سوی زندگانی اجتماعی و دستیافت به یک هدف آرمانی همگانی دارد.

از آنجا که کوهن دستگاه (سیستم) فلسفه را «از دیدگاه یگانگی آگاهی فرهنگی» می‌نگرد و از آنجا که علم و اخلاق بی‌گمان مظهر کامل این آگاهی نیستند، جلد سوم را به بحث دربارهٔ زیبایی‌شناسی (استتیک) اختصاص می‌دهد، همچنانکه کانت بحث دربارهٔ زیبایی‌شناسی را بخشی جدایی‌ناپذیر از فلسفهٔ سیستمی قرار داده بود.

ناتورپ نیز که در ماربورگ کرسی استادی داشت، سخت زیر نفوذ کوهن بود و در کتاب بنیادهای فلسفی علوم سنجیده^{۲۰} (۱۹۱۰) می‌کوشد تا نشان دهد که برای بسط منطقی ریاضیات نیازی به رویکرد به شهود زمان و مکان نیست. و ازینرو، فلسفهٔ ریاضیات وی بسیار «مدرن» تر از فلسفهٔ ریاضیات کانت است. در باب اخلاق ناتورپ با دید کلی کوهن همراهی بود و بر پایهٔ این ایده که قانون اخلاقی از فرد خواهان آنست که کردوکار خود را در جهت والایش انسانیت قرار دهد، نظریه‌ای دربارهٔ آموزش و پرورش اجتماعی پرداخت. همچنین می‌باید یادآور شد که وی در کتاب نامدار نظریهٔ ایده‌های افلاطون^{۲۱} (۱۹۰۳) کوشید تا خویشاوندی میان افلاطون و کانت را نشان دهد.

هم کوهن و هم ناتورپ کوشیدند تا از آن دوپارگی اندیشه و هستی که در نظریهٔ کانتی «شیء در ذات خویش» نهفته است، بگذرند. بدینسان، به نظر ناتورپ «هر دو، یعنی هم اندیشه و هم هستی، تنها در نسبت دوسویهٔ دایمی با یکدیگر است که وجود و معنا دارند.» وجود چیزی ایستا، نشانده در برابر کردوکار اندیشه نیست، بلکه تنها در یک فرایند شونده است که وجود دارد و این فرایند از درون با آن کردوکار [یعنی، کردوکار اندیشه] در پیوند است. و اندیشه فرایندی است که گام به گام موضوع خود یعنی هستی را تعیین می‌کند. اما کوهن و ناتورپ اگر چه کوشیدند که اندیشه و هستی را همچون دو قطب به هم پیوسته یک فرایند با هم یگانه کنند، اما نتوانستند جز بارها کردن دیدگاه کانت و روی آوردن به ایده باوری متافیزیکی «شیء در ذات خویش» را آنچنانکه باید از میان

بردارند.

۳. مکتب بادن

در حالی که مکتب ماربورگ تکیه را بر پژوهش در بنیادهای منطقی علوم طبیعی نهاده بود، مکتب بادن بر فلسفه ارزشها و باریک اندیشی علوم فرهنگی تکیه می کرد. بدینسان، به نظر ویلهلم ویندلبان^{۲۲} (۱۸۴۸ - ۱۹۱۵) کار فیلسوف پژوهش در اصول و پیش انگاره های داوریهای ارزشی^{۲۳} و نسبت میان ذهن با آگاهی دآوری کننده و ارزش یا هنجار یا آرمانی است که دآوری در پرتو آن صورت می گیرد.

بر پایه چنین گزارشی از فلسفه آشکار است که داوریهای اخلاقی و زیباشناسیک (استتیک) مایه باریک اندیشی فلسفی را فراهم می کنند. برای مثال، دآوری اخلاقی آشکارا ارزشگذارانه است نه شرح دهنده. اما ویندلبان داوریهای منطقی را نیز در این شمار می نهد. زیرا همچنانکه علم اخلاق با ارزشهای اخلاقی سروکار دارد، سروکار منطق نیز با یک ارزش است، یعنی راستی (صدق). هر چیزی که اندیشیده می شود راست (صادق) نیست. راست آن چیزی است که بدان می باید اندیشید. بدینسان تمامی اندیشه منطقی را یک ارزش یا یک هنجار^{۲۴} رهبری می کند. آکسیومهای نهایی منطق را نمی توان اثبات کرد، اما اگر راستی (صدق) را ارزشمند می دانیم می باید آنها را بپذیریم و می باید راستی (صدق) را همچون هنجار یا ارزشی عینی بپذیریم مگر آنکه بخواهیم تمامی اندیشه منطقی را رد کنیم.

بدینسان، پیش انگاره منطق و علم اخلاق و زیبایی شناسی ارزشهای راستی، نیکی، و زیبایی است. و این واقعیت ما را ناگزیر از آن می کند که وجود یک آگاهی برین^{۲۵} هنجارگذار^{۲۶} یا ارزش-نهنده^{۲۷} را در پس آگاهی تجربی، به صورت یک بن انگاره^{۲۸} (فرض بنیادین) بپذیریم. افزون بر این، از آنجا که همگان در داوریهای منطقی، اخلاقی، و زیبایی شناسیک خود نهانی چنگ در دامن ارزشهای مطلق جهانگیر می زنند، این آگاهی برین رشته پیوندی است حیاتی میان افراد. و اما، ارزشهای مطلق به یک لنگر مابعدالطبیعی^{۲۹} (متافیزیکی) نیاز دارند، یعنی شناخت و تصدیق ارزشهای عینی ما را بدانجامی کشاند که بر یک حقیقت زبر حسی، که آن را خدای نامیم، یک بنیاد مابعدالطبیعی بنا نهیم. و اینجاست که ارزشهای وجود قدسی پدید می آید. «وجود قدسی برای مابه معنای یک رده خاص از ارزشهایی نیست که دارای اعتبار جهانگیر باشند، مانند

۲۲. Windelband، تاریخ گزار نامدار فلسفه به ترتیب در زوریخ، فرایبورگ و استرازبورگ استاد بود. در ۱۹۰۳ نامزد استادی در هایدلبرگ شد. وی نخستین چهره برجسته مکتب بادن است.

23. value - judgments 24. norm 25. transcendental consciousness 26. norm - setting

27. value - positing 28. postulate 29. eine metaphysische Verankerung

رده‌هایی که راست و خوب و زیبا تشکیل می‌دهند، بلکه تمامی این ارزشها است تا آنجا که این ارزشها با حقیقت زَبَر حسی نسبت دارند.»

فلسفه ارزشهای ویندلباندها به دست هاینریش ریکرت^{۳۰} (۱۸۶۳-۱۹۳۶)، جانشین وی بر کرسی فلسفه در هایدلبرگ، گسترش یافت. ریکرت بر آنست که قلمرو ی از ارزشها هست که حقیقت دارد اما بدرستی نمی‌توان گفت که وجود دارد.^{۳۱} حقیقت دارد بدان معنا که ذهن (سوژه) آن ارزشها را درک می‌کند اما آنها را نمی‌آفریند، ولی این ارزشها چیزهایی هستند در میان دیگر چیزها نیستند. و اما، درد اوریه‌ای ارزشی ذهن قلمرو ارزشها را با جهان محسوس گردهم می‌آورد و به اشیاء و رخدادها معنای ارزشمندانه می‌بخشد. و در مورد ارزشها اگر چه نمی‌توان گفت که برآستی وجود دارند، اما انکار نیز نمی‌توان کرد که وجودشان چه بسا بر بنیاد یک حقیقت جاودانه خدایی باشد که دست دانش نظری ما به دامان آن نرسد.

ریکرت بنابردید کلی خویش بر جایگاه ایده ارزش در تاریخ تکیه می‌کند. ویندلباندها بر آن بود که سر و کار علم طبیعی با اشیاء از جنبه‌های کلیت آنها یا در مقام نمونه‌ای از نوع است و بارخدادها از جنبه تکرارپذیریشان، یعنی در مقام نمونه‌ای از قوانین جهانگیر است، حال آنکه سر و کار تاریخ بارخداد یگانه و بی‌همتا است. علوم طبیعی «ناموس گذار»^{۳۲} یا قانون نهنده اند، حال آنکه تاریخ (یعنی، علم تاریخ) «یکه نگار»^{۳۳} است. ریکرت نیز بر آنست که تاریخگذار با یگانه و بی‌همتا سر و کار دارد، اما تأکید می‌کند که دل‌بستگی او به اشخاص و رخدادها تنها از جهت نسبت آنها با ارزشها است. به عبارت دیگر، آرمان تاریخنگاری فراهم آوردن آنچنان علم فرهنگی است که کمال یابی تاریخی را در پرتو ارزشهایی که جامعه‌ها و فرهنگهای گوناگون به رسمیت شناخته‌اند تصویر می‌کند.

هوگو مونستربرگ^{۳۵} (۱۸۶۳-۱۹۱۶)، دوست ریکرت، را از یک وجه فکری می‌توان با مکتب نوکانتی بادن قرین دانست. وی در کتاب فلسفه ارزشها^{۳۶} (۱۹۰۸) به این ایده پرداخت که

30. Rickert

۳۱. ریکرت در کتاب دستگاه فلسفه (System der Philosophie) که در ۱۹۲۱ به چاپ رسیده است، می‌کوشد تا ارزشها را در شش گروه یا قلمرو طبقه بندی کند: ارزشهای منطقی (ارزشهای صدق)، زیبایی شناسی (ارزشهای زیبایی)، عرفان (ارزشهای قدسیّت ناشخص وار—impersonal)، علم اخلاق (ارزشهای اخلاقی)، کامجویی (ارزشهای شادکامی) و دین (ارزشهای قدسیّت شخص وار).

32. nomothetic 33. idiographic

۳۴. هیچ علمی را تنها از این بابت که با انسانها سر و کار دارد نمی‌توان «یکه نگار» دانست. برای مثال، روانشناسی تجربی با انسانها سر و کار دارد و با اینهمه علم «ناموس گذار» است. به زبان مدرسی (اسکولاستیک) این فرق گذاری بیشتر صوری است تا مادی.

35. Hugo Münsterberg 36. Philosophie der Werte

به جهان همچون دستگاهی از ارزشها معنا دهد. اما سپس در مقام استادی دانشگاه هاروارد هر چه بیش به زمینه روانشناسی روی کرد و در این زمینه سخت زیر نفوذ وونت^{۳۷} بود.

۴. گرایش عمل باورانه

دیدیم که ویندلband وجود حقیقت زبر حسیِ الاهی را بُن انگاره^{۳۸} ای برای به رسمیت شناختن ارزشهای مطلق می دانست. در عین حال سخت استدلال می کرد که معنای اصطلاح «بُن انگاره»، آنچنانکه در این زمینه به کار می رود، نه چیزی است در حدود معنای اصطلاح «افسانه سودمند». اما، در میان نوکانتیان بودند کسانی که به نظریه بُن انگاره ای^{۳۹} کانت معنایی یکسره عمل باورانه^{۴۰} می دادند.

بدینسان، فریدریش آلبرت لانگه (۱۸۲۸ - ۱۸۷۵)، که از او پیش ازین به عنوان یکی از سنجشگران ماده باوری نام بردیم، نظریه های متافیزیکی و آراء دینی را از آن قلمروی میان شعر و دانش دانست. اگر این نظریه ها و آراء را بیانگر دانش ما از حقیقت بدانیم، در برابر همه اعتراضهای کانت و سنجشگران دیگر قرار می گیریم. زیرا ما نمی توانیم از حقیقت ورا پدیدار^{۴۱} دانش نظری داشته باشیم. اما اگر آنها را نمادهای حقیقتی بدانیم که دست دانش به دامان آن نمی رسد و اگر در عین حال بر ارزش آنها برای زندگی تکیه کنیم، از آن اعتراضها در امان خواهند ماند، زیرا بُرندگی آنها در صورتی است که برای علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) ویزدانشناسی ادعای ارزش شناختی کنیم.

نظریه بُن انگاره ها را هانس وایهینگر^{۴۲} (۱۸۵۲ - ۱۹۳۳) سیستمانه تر پرورش داد و نام «افسانه سودمند» بر آن نهاد. وی نویسنده کتاب نامدار فلسفه آما - و - اگر^{۴۳} (۱۹۱۱) است. وی بینش کلی عمل باورانه ای از حقیقت دارد که نظریه های متافیزیکی و آراء دینی را آنها مورد خاصی از صدق این بینش می داند. آنچه واقعیت دارد همانا احساسهای بیرونی و درونی است، و گر نه تمامی دانش بشری از «افسانه ها» تشکیل می شود. برای مثال، اصول منطق افسانه هایی هستند که فلیده راستین خود را در تجربه نشان می دهند. و اگر بگوئیم که حقیقت انکارناپذیر دارند مانند آنست که گفته باشیم آنها را ناگزیر سودمند یافته ایم. بنا بر این، برای مثال، در مورد یک رأی دینی نباید پرسید که درست است یا نادرست، بلکه باید گفت که اگر در عمل سودمند یا ارزشمند است در حکم آنست که درست است. در حقیقت، [بنا بر این نظر] این پرسش نمی تواند طرح شود که آیا آن رأی «براستی» درست است یا نه، اما نه از آن جهت که هیچ وسیله ای برای دانستن درستی یا نادرستی آن در اختیار نداریم بلکه از این جهت که به مفهوم درستی (حقیقت) معنای عمل باورانه

37. Wundt 38. postulate 39. postulate - theory 40. pragmatist

41. metaphenomenal 42. Vaihinger 43. Die Philosophie des Als - Ob

داده ایم.^{۴۴} افسانه انگاری^{۴۵} عمل باورانه البته از جایگاه کانت بسی دورتر می‌رود. کانت از سویی دانش نظری و از سوی دیگر بُن انگاره‌های قانون اخلاقی را سخت رویاروی هم قرار می‌دهد و افسانه انگاری عمل باورانه به همان اندازه که از این رویارویی دوری می‌گزیند نظریهٔ بن انگاره‌های کانت را از معنا تهی می‌کند. من اگر چه وایه‌نگر را در شمار نوکانتیان نهاده‌ام، اما وی سخت زیر نفوذ زندگی باوری^{۴۶} و افسانه انگاری نیچه بود و دربارهٔ نیچه کتاب نامدار نیچه در مقام فیلسوف^{۴۷} (۱۹۰۲) را نوشته است.

۵. ارنست کسیرر

چنانکه دیدیم، مکتب نوکانتی به هیچ روی سیستمی از اندیشه‌های همگون نبود. از سویی فیلسوفی همچون آلوئیس ریل^{۴۸} (۱۸۴۴-۱۹۲۴)، استاد دانشگاه برلین، در میان است که نه تنها هر گونه علم مابعدالطبیعه را بی‌چون و چرارد می‌کرد بلکه نیز بر آن بود که نظریهٔ ارزش را می‌باید از فلسفه به معنای درست کلمه بیرون نهاد.^{۴۹} از سوی دیگر، فیلسوفی همچون ویندلباند را داریم که نظریهٔ ارزشهای مطلق را آنچنان پروراند که در عمل علم مابعدالطبیعه را دوباره به میان آورد. اگر چه هنوز از «بن انگاره‌ها» سخن می‌گفت.

هر چه دامنهٔ کاربرد اصطلاح «نوکانتی» را گسترده تر بگیریم بطبع این ناهمگونیاها دامنهٔ فراختری می‌یابد. برای مثال، این عنوان را گهگاه برای یوهانس فولکلت^{۵۰} (۱۸۴۸-۱۹۳۰)، استاد فلسفه در لایپزیگ، نیز به کار برده‌اند. اما از آنجا که فولکلت بر آن بود که روح انسان می‌تواند از یقینی شهودی دربارهٔ یگانگی خویش با مطلق برخوردار شود؛ و اینکه مطلق همانا روح بیکران است؛ و اینکه آفرینش را می‌توان همانند پدید آوردن اثر هنری دانست، سبب می‌شود که وی را نتوان بسادگی در شمار نوکانتیان نهاد. و در واقع فولکلت افزون بر کانت سخت زیر نفوذ دیگر فیلسوفان آلمانی بود.

می‌باید یادآور شد که بیشتر فیلسوفانی که نام بردیم در سدهٔ بیستم زندگی کرده‌اند و جنبش

۴۴. برای آن که در حق وایه‌نگر انصاف داده باشیم، می‌باید بیفزاییم که وی می‌کوشد راههای گوناگون کارکرد مفهومیهای «اما-و-اگر» (as-if; als-ob) و «افسانه» را از هم جدا کند. او اصول منطق و فرضیه‌های علمی و آراء دینی را یکجا با هم نمی‌ریزد.

45. fictionalism 46. vitalism 47. Nietzsche als Philosoph 48. Alois Riehl

۴۹. به نظر ریل، فلسفه‌ای را می‌توان علمی دانست که خود را به سنجشگری دانش آنچنانکه در علوم طبیعی شناخته می‌شود محدود کند. وی، البته، اهمیت ارزش را در زندگانی انسان انکار نمی‌کرد، اما بر آن بود که به رسمیت شناختن آنها، بدرستی، عمل شناختی نیست و بیرون از دامنهٔ فلسفهٔ علمی قرار می‌گیرد.

50. Johannes Volkelt

نوکانتی تا چندی پیش یکی دو نماینده برجسته داشت که از میان آنان می باید از ارنست کسیرر^{۵۱} (۱۸۷۴-۱۹۴۵) نام برد که، به ترتیب، در دانشگاههای برلین، هامبورگ، گوتبورگ و ویل^{۵۲} در ایالات متحد امریکا استاد بود. نفوذ مکتب ماریورگ در وی سبب شد که اندیشه اش به سوی مسائل دانش کشیده شود و دستاورد پژوهشهایش کتاب سه جلدی مسئله شناخت در فلسفه و علم روزگار نو^{۵۳} (۱۹۰۶-۱۹۲۰) است. در پی آن در ۱۹۱۰ کتابی درباره مفهومیهای گوهر و کارکرد^{۵۴} نوشت. آنچه چشم کسیرر را خیره کرده بود ریاضی شدن فزاینده علم فیزیک بود و نتیجه گرفت که در علم فیزیک مدرن واقعیت به صورت جهانی از نمادها (سمبولها) بازسازی و به آن دگر دیسیده می شود. باریک اندیشیهایی بیشتر درباره کارکرد نمادآوری (سمبولیسم) به پرورش فلسفه صورتهای نمادین^{۵۵} (۱۹۲۳-۱۹۲۹) انجامید که کتابی است کلان و در آن بر آنست که فرق میان انسان و حیوان در کاربرد نمادها است. از راه زبان است که انسان جهان تازه ای می آفریند که جهان فرهنگ است. و کسیرر ایده نمادآوری را برای گشودن درهای بسیار به کار برد. برای مثال، کوشید تا یگانگی [شخصیت] فرد انسانی را یک یگانگی کارکردی نشان دهد که کردوکارهای گوناگون نمادین انسان را یگانه می کند و به کارکرد نمادآوری به صورت اسطوره توجه خاص کرد و در پرتو ایده دگر دیسی نمادین^{۵۶} به مطالعه کردوکارهایی همچون هنر و تاریخنگاری پرداخت. کار جنبش نوکانتی اگرچه به سده کنونی کشید، اما بسختی می توان آن را یک فلسفه قرن بیستمی نامید، زیرا پدیدار شدن جنبشها و خطهای تازه اندیشه آن را به پشتخان رانده است. البته نه آنکه موضوعهایی که این جنبش با آنها سروکار داشت به فراموشی سپرده شد، بلکه آن موضوعها با زمینه ها یا چارچوبهای دیگر اندیشه دنبال شد. پژوهش درباره منطق علوم و فلسفه ارزشها همچنان مطرح است، اما شناخت شناسی یا نظریه دانش دیگر از آن جایگاهی که کانت و شاگردانش به آن می دادند برخوردار نیست، یعنی در کانون پژوهش فلسفی قرار ندارد.

البته، این بدان معنا نیست که کار نفوذ کانت به پایان رسیده است. نه، هرگز. اما کانت به هر حال دیگر آنچنان وزنه سنگینی نیست که بتوان آن را در هیچ جنبشی بر دوام دید و بدرستی نام جنبش نوکانتی بر آن نهاد. افزون بر این، نفوذ کانت گهگاه در جهتی است یکسره نا- کانتی. برای مثال، در حالی که پوزیتیویستها اساساً حق را به کانت می دهند که علم مابعد الطبیعه را از حوزه دانش بیرون نهاده بود، جریانی از اندیشه در میان توماسیان^{۵۷} نوین هست که روش برین^{۵۸} کانت

51. Cassirer 52. Yale

53. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*

54. Substanzbegriff und Funktionsbegriff

55. *Philosophie der symbolischen Formen*

56. symbolic transformation

57. Thomists 58. transcendental method

را در جهتی تفسیر کرده و پرورش داده است که سخت نا-کانتی است، یعنی در جهت برقرار کردن يك علم ما بعد الطبیعه سیستمی.

۶. چند نکته درباره دیلتهای

اینجا جایی است که باید چند نکته درباره ویلهلم دیلتهای^{۵۹} (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) بگویم. وی، به ترتیب، استاد دانشگاه بازل، کیل، برسلاو و سرانجام برلین شد و در برلین جای لوتسه را بر کرسی فلسفه گرفت. واما، اگر چه دیلتهای کانت را سخت می ستود و وی را نمی توان نو کانتی دانست. وی در حقیقت در جهت سنجشگری عقل تاریخی^{۶۰} می کوشید و می خواست نظریه مقولاتی در خور آن فراهم آورد. این کوشش را از يك جهت می توان گسترش کار سنجشگرانه کانت به قلمروی دانست که آلمانیان بدان نام «علوم معنوی»^{۶۱} می دهند. دیلتهای در عین حال تأکید می کند که مقولات عقل تاریخی، یعنی عقلی که درگیر فهم و تفسیر تاریخ است، مقولات پیش اندری نیست که برای ساختن تاریخ در مقداری ماده خام به کار برده شود، بلکه این مقولات از راه برد کوشایی که روح انسانی در نمود عینی خویش در تاریخ می کند، بر می آید. و بطور کلی، بویژه از ۱۸۸۳ به اینسو، دیلتهای میان بر آهنجیدگی اندیشه کانت و رهیافت ملموس خویش خطی روشن کشید. اما، به گمان من، فرصتی که در این فصل برای اشاره کردن به جدایی میان علوم طبیعی و «علوم معنوی» یافتیم، روا می دارد که اینجا از دیلتهای یاد کنیم.

اگر مثالهایی را که دیلتهای می زند در نظر بگیریم به آسانی می بینیم که اصطلاح «علوم ذهنی»^{۶۲} ترجمه نادرستی از Geisteswissenschaften است. دیلتهای می گوید که پا به پای علوم طبیعی، گروه دیگری از علوم رشد کرده است که آنها را بروی هم می توان «علوم معنوی» یا «علوم فرهنگی»^{۶۳} نامید، مانند «تاریخ، اقتصاد ملی، علوم حقوق و سیاست، علم دین، مطالعه ادبیات و شعر و هنر و موسیقی و جهان بینی ها و سیستم های فلسفی، و سرانجام روانشناسی». اصطلاح «علوم ذهنی» تنها روانشناسی را به خاطر می آورد. اما دیلتهای در فهرستی از نمونه ها، مانند آنچه آوردیم، هیچ نامی از روانشناسی نمی برد. میان فرانسویها رسم است که از «علوم اخلاقی» سخن بگویند. اما این اصطلاح در انگلیسی بیش از همه علم اخلاق را به خاطر می آورد. بنابراین من پیشنهاد می کنم که از «علوم فرهنگی» سخن بگویم. البته این اصطلاح معمولاً یادآور اقتصاد ملی نخواهد بود. اما همین بس است که بگویم که این اصطلاح در برگیرنده آن چیزی است که دیلتهای Kulturwissenschaften یا Geisteswissenschaften می نامد.

آشکار است که در مورد فرق میان علوم فرهنگی از سویی و علوم طبیعی از سوی دیگر

نمی توان خاطر خود را بسادگی آسوده کرد و گفت که آن يك با انسان سروکار دارد و این يك ندارد. زیرا فیزیولوژی نیز از علوم طبیعی است و با اینهمه با انسان سروکار دارد. در مورد روانشناسی تجربی نیز همین را می توان گفت. و نیز بسادگی نمی توانیم گفت که علوم طبیعی با آنچه جسمانی و حسپذیر است سروکار دارند، از جمله با جنبه های جسمانی انسان، حال آنکه سروکار علوم فرهنگی با جنبه روانی یا درونی است یا با آنچه در شمار جهان حسپذیر نیست. زیرا آشکار است که در بررسی هنر، برای مثال، سروکار ما با اشیاء حسپذیر مانند تصویرها است نه با حالت های روانی هنرمندان. و اگر چه آثار هنری را در مقام عینیت یافتگی روح انسانی بررسی می کنیم، ولی با این حال آنها عینیت یافتگی های حسپذیرند. از اینرو می باید در پی یافتن راه های دیگری برای جدا کردن دو گروه از علوم باشیم.

انسان در حالت یگانگی زیستی حسی با طبیعت است و تجربه وی از محیط فیزیکی همان تجربه های شخصی زیسته^{۶۴} اوست نه آن عین هایی (ابژه هایی) که میان خود و آنها جدایی می افکند و در آنها اندیشه می کند. انسان برای ساختن جهان علوم طبیعی می باید خود را از نقشه هایی که از محیط فیزیکی در ذهن می پذیرد و همان تجربه های زیسته شخصی او از محیط فیزیکی است، جدا کند و تا آنجا که می تواند خود را بیرون از تصویر گذارد^{۶۵} و بر اساس نسبت های میان مکان، زمان، ماده و جنبش برداشتی بر آهنجیده از طبیعت را بیوراند. طبیعت می باید برای او، همچون يك سیستم فیزیکی قانونمند، در کانون واقعیت قرار گیرد و آنچنان نگریده شود که گویی از بیرون بدان می نگرند.

و اما، هنگامی که به جهان تاریخ و فرهنگ روی می آوریم، یعنی به عینیت یافتگی های روح انسانی، وضع جز این است. اینجا مسئله رخنه کردن از درون در میان است و روابط زیسته شخصی فرد با محیط اجتماعی اهمیت اساسی می یابد. برای مثال، اگر من تجربه های زیسته خود را از روابط اجتماعی کنار گذارم نمی توانم زندگانی اجتماعی و سیاسی یونان باستان را همچون یکی از عینیت یافتگی های روح انسان بفهمم، زیرا که آن تجربه ها پایه ای است برای آنکه من بتوانم زندگانی اجتماعی هر دوران دیگری را بفهمم. البته، وجود گونه ای یگانگی در زندگانی تاریخی و اجتماعی انسان شرطی است ضروری برای آنکه تجربه زیسته من کلیدی باشد برای فهم تاریخ. اما، آنچنانکه دیلتای می گوید، «یاخته اصلی جهان تاریخی» همانا تجربه زیسته فرد است، یعنی تجربه زیسته او از میان کنشی که با محیط اجتماعی دارد.

و اما، هر چند آنچه دیلتای «تجربه های زیسته» می نامد شرطی ضروری برای پروراندن علوم

64. Erlebnisse

۶۵. در علم فیزیولوژی انسان خود را از دیدگاهی غیر شخصی و بیرونی همچون يك عین فیزیکی، همچون پاره ای از طبیعت، می نگرند.

فرهنگی است، ولی این تجربه‌ها به خودی خود مایه هیچ علمی را فراهم نمی‌آورند. فهم^{۶۶} نیز در این میان ضروری است، زیرا آنچه مایه باید در تاریخ و دیگر علوم فرهنگی بفهمیم نه روح انسانی در حالت درونبود^{۶۷} خویش که عینیت یافتگی بیرونی این روح یا فرانمود عینی آنست در هنر و قانون و دولت و جز آنها. به عبارت دیگر، سروکار ما با فهم روح عینی است.^{۶۸} و فهم مرحله‌ای از روح عینی است یعنی مربوط کردن پدیدارهای آن به يك ساخت درونی که در این پدیدارها فرانمود می‌یابد. برای مثال، برای فهم حقوق رومی می‌باید به زیر کار این دستگاه خارجی راه برد، یعنی به آن ساخت معنوی که در قوانین فرانمود می‌یابد. این به معنای راه بردن در آن چیزی است که می‌توان روح حقوق رومی نامید، همانگونه که برای راه بردن در معماری باروک^{۶۹} می‌باید به آن روح و ساخت هدفها و آرمانهایی راه برد که در این سبک فرانمود می‌یابد. بنابراین، می‌توانیم گفت که «علوم فرهنگی بر رابطه میان تجربه زیسته، فرانمود، و فهم تکیه دارد.» به فرانمود از آنرو نیاز هست که آن ساخت معنوی بنیادین را تنها در فرانمود بیرونی و از راه آن می‌توان دریافت. فهم حرکتی است از بیرون به درون. و در فرایند فهم يك عین (ابژه) معنوی در پیش بینش ما قد برمی‌افزاید، حال آنکه در علوم طبیعی يك عین مادی در فرایند دانش علمی ساخته می‌شود (اگرچه نه به معنای کانتی آن).

دیدیم که تجربه شخصی يك انسان از محیط اجتماعیش شرطی است ضروری برای آنکه بتواند در عالم تجربه‌های آدمیان در گذشته قرار گیرد. به خود زیستن^{۷۰} شرط امکان از پی زیستن^{۷۱} است^{۷۲} و سبب این امکان پیوستگی و یگانگی بنیادین واقعیت پرورش یافته تاریخی- فرهنگی است، و دیلتای بر این واقعیت نام زندگانی می‌نهد. البته، فرهنگها هر يك زمان و مکان جداگانه دارند. اما اگر روابط دوسویه میان اشخاص را، در شرایطی که جهان بیرونی فراهم می‌آورد، همچون یگانگی ساختاری و پرورش یافته تاریخی در نظر بگیریم، یگانگی که در خلال جدایش پذیریهایی^{۷۳} زمانی و مکانی دوام دارد، به مفهوم زندگانی می‌رسیم. و عقل تاریخی برای پژوهش در این زندگانی مقولات خاصی را به کار می‌گیرد. اما، همانگونه که هم اکنون اشاره کردیم، این مقولات صورتها یا مفهومیهای پیش‌اندازی نیستند که به کار مقداری ماده خام زده

66. Verstehen 67. interiority

۶۸. دیلتای زیر نفوذ مفهوم «روح عینی» هگل بود. اما البته کاربرد این اصطلاح نزد او با کاربرد آن نزد هگل فرق دارد که دین و هنر را در ذیل «روح مطلق» طبقه بندی می‌کرد. البته، هگل این اصطلاح را در متن علم ما بعد الطبیعه آمده باورانه خویش به کار می‌برد که دیلتای سروکاری با آن ندارد. افزون بر این، دیلتای با آنچه روش پیش‌انداز (a priori) هگل برای راه بردن به تاریخ و فرهنگ انسانی می‌شمرد، مخالف بود.

69. Baroque 70. Erleben 71. Nacherleben

۷۲. یعنی، از راه تجربه‌های بی‌میانجی خود از زندگی در تجربه‌های دیگران در گذشته، شرکت کردن. — م.

73. differentiations

شوند، بلکه «در ذات زندگی جای دارند» و در فرایند فهم است که بر آهنجیده و ارسورت مفهوم می گیرند. ما نمی توانیم شمار دقیق چنین مقولاتی را معین کنیم و یا آنها را به صورت يك قالب منطقی بر آهنجیده شسته - رفته برای کار بردهای قالبی در آوریم. اما از میان آنها می توان از «معنا، ارزش، هدف، پرورش، آرمان» نام برد.

اما به این مقولات نمی باید معنای متافیزیکی داد. برای مثال، مسئله این نیست که غایت یا معنای تاریخ را به معنای غایتی بگیریم که رسیدن به آن در سر نوشت تکامل تاریخی نهفته باشد. بلکه مسئله فهم معنای زندگی برای يك جامعه خاص در میان است و آن آرمانهای دست اندر کاری که در نهادهای سیاسی و حقوقی جامعه و در هنر و دین و چیزهای دیگرش فرانمود می یابند. «مقوله معنای رسانای روابط اجزاء زندگی با تمامیت آنست.» اما «دریافت ما از معنای زندگی همواره دگرگون می شود. هر طرح زندگی فرانمودی از تصور معنای زندگی است. و هدفی که برای آینده می نهیم شرحی را که از معنای [زندگانی] گذشته می دهیم مشروط می کند.» اگر بگوییم که وظیفه مادر آینده رسیدن به چنین یا چنان زندگی است، این حکم فهم ما را از معنای [زندگانی] گذشته مشروط می کند. و، البته، بعکس نیز همچنین.

جای انکار نیست که اندیشه دیلتای در بر دارنده نسبیت باوری^{۷۴} تاریخی مهمی است. برای مثال، [به نظر وی] تمامی جهان بینی ها^{۷۵} دیدگاههایی از جهانند نسبت به مرحله های فرهنگی جداگانه و پژوهشی در این جهان بینی ها یا سیستمهای متافیزیکی نسبیت آنها را نشان می دهد. در عین حال، دیلتای بر آن نیست که هیچ حقیقت جهانگیری در کار نیست و پژوهش درباره زندگی و در تاریخ به طور کلی را راهجویی پیوسته انسان به خودشناسی عینی و کامل می داند. انسان از بنیاد موجودی است تاریخی و در تاریخ است که به خودشناسی می رسد و این خودشناسی هرگز به کمال نمی رسد، اما دانشی که انسان از پژوهش در تاریخ به دست می آورد آنچنان ذهنی نیست که سراسر ذهنیت را دانشی باشد که از علوم طبیعی به دست می آید. بی گمان جای شك است که دیلتای بر اوستی توانسته باشد از تاریخ باوری^{۷۶} ناب برگذرد، اما جای شك نیست که وی نمی خواست آنچنان در جهت نسبیت باوری پیش رود که برداشت او را از مفهوم تاریخ جهانی ناگزیر بی اعتبار کند.

در روزگاری که به نظر می رسید علوم طبیعی خطر شکاف در پیکره دانش را پیش آورده است، این مسئله که آیا می توان میان علوم طبیعی و فرهنگی فرق نهاد و چگونه می توان فرق نهاد، ناگزیر مسئله مهمی می شود و شرحی که دیلتای درین باره می دهد یکی از اساسیترین یاریگرها در این زمینه است. و اما ارزش آن بسیار بستگی به آن دارد که نقش تاریخگر را درین میانه چه بدانیم. اگر، برای مثال، کسی از این ایده دیلتای که می باید به پس پشت فرانمود بیرونی رفت و به ساخت

معنوی درونی دست یافت (به «روح» حقوق رومی، هنر و معماری باروک، و جز آنها) بوی علم مابعدالطبیعه برین^{۷۷} را بشنود، که دیلتای خود آن را رد می کرد، و در عین حال چنین کسی با علم مابعدالطبیعه برین میانه نداشته باشد، بسختی گزارشی را که دیلتای از فرقه های میان دو گروه از علوم می دهد، خواهد پذیرفت. و اما، اگر کسی چنین بیندیشد که برای فهم زندگانی فرهنگی انسان ناگزیر می باید از پدیدارهای بیرونی به سوی آرمانهای دست اندرکار و هدفها و ارزشها رفت، کمتر کسی بجا بودن مفهومیهای به خود زیستن و از پی زیستن را منکر خواهد بود. زیرا برای فهم تاریخ ناگزیر می باید به گذشته از درون آن راه برد، و تا آنجا که ممکن است، تجربه ها و نگره ها و ارزشگذاریها و آرمانهای گذشته را دوباره زیست. و این بهر حال سرشت ویژه علوم فرهنگی است. زیرا نمی توان گفت که فیزیکدانان می کوشند تجربه یک اتم را دوباره زندگی کنند و یا به روابط ذره های زیر-اتمی^{۷۸} از آنرواه می برند که به آن ساخت معنوی که در آنها فراموده شده است، دست یابند. ریختن چنین تصوّرهایی در علم فیزیک ریاضی - بنیاد به معنای نابود کردن آنست. و اما بعکس، تهی نهادن نظریه مربوط به علوم فرهنگی از چنین تصوّرهایی به فراموشی سپردن این نکته است که «آن کس که تاریخ را می پژوهد همانی است که تاریخ را می سازد».

زنده شدن دوباره علم مابعدالطبیعه

۱. نکته‌هایی درباره علم مابعدالطبیعه استقرایی

ماده باوران و نوکانتیان هردو، با همه سرّکی که به علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) می‌کشیدند، مابعدالطبیعه را سرچشمه دانش حقیقی درباره واقعیت نمی‌دانستند. ماده باوران برای روا کردن نگره خود به اندیشه علمی می‌چسبیدند و نوکانتیان به نظریه کانت درباره محدودیتهای دانش نظری انسان. اما فیلسوفانی نیز بودند که از رشته‌ای از رشته‌های علم به فلسفه روی می‌آوردند و بر آن بودند که دید علمی از جهان نیازمند آنست که با باریک‌اندیشی متافیزیکی کامل شود، اما باور نداشتند که بتوان یک سیستم ارزشمند مابعدالطبیعی را پیش‌انداز یا بدون در نظر داشتن دانش علمی، ساخت و پرداخت. اینان گرایش بدان داشتند که به نظریه‌های مابعدالطبیعی همچون فرضیه‌هایی بنگرند که از میزان احتمال کم یا زیاد برخوردارند. ازینرو، در مورد ایشان از علم مابعدالطبیعه استقرایی می‌توانیم سخن گفت.

علم مابعدالطبیعه استقرایی، البته، نمایندگان برجسته‌ای داشت که بالاتر از همه هانری برگسون بود. اما کمتر کسی است که بخواهد ادعا کند که مابعدالطبیعه شناسان استقرایی نیمه دوم سده نوزدهم یال و کوپالی همچون ایده باوران بزرگ داشتند. ویکی از نقطه‌های ضعف علم مابعدالطبیعه استقرایی آن بود که اصول پایه‌ای خود را ناآزموده و جایگیر نشده رها می‌کند. واما، می‌باید دانست که ما نمی‌توانیم فیلسوفان آلمانی را بسادگی به دودسته تقسیم کنیم، یکی آنان که به شیوه پیش‌اندر علم مابعدالطبیعه بنا کردند و دیگری آنان که مابعدالطبیعه را به نام علم یا به نام محدودیتهای ذهن انسانی رد کردند. زیرا کسانی نیز بودند که می‌کشیدند علم و مابعدالطبیعه را با هم ترکیب کنند، آنهم نه با هماهنگ کردن علم بایک سیستم فلسفی پیش ساخته، بلکه با کوشش برای نشان دادن اینکه کار باریک‌اندیشی درباره جهان آنچنانکه آن را از راه علوم جزئی

می شناسیم، به دلایل منطقی به نظریه های مابعدالطبیعی می کشد.

۲. علم مابعدالطبیعه استقرایی فشنر

از جمله نمایندگان علم مابعدالطبیعه استقرایی از گوستاو تودور فشنر^۲ (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷) نام می توانیم برد که سالها در لایپزیگ استاد فیزیک بود و به عنوان یکی از پایه گذاران روانشناسی تجربی نامی دارد. فشنر با دنبال کردن پژوهشهای ا. ه. وبر^۳ (۱۷۹۵ - ۱۸۷۸) درباره رابطه میان حسگری^۴ و انگیزتار^۵، در کتاب عناصر روان - فیزیکی^۶ (۱۸۶۰) این «قانون» را بیان کرد که شدت حسگری بستگی به لگاریتم شدت انگیزتار دارد. وی همچنین خود را وقف پژوهش در هنرشناسی (استتیک) از نظر روانشناسی کرد و کتاب پیش - آموزش زیبایی شناسی^۷ (استتیک) را در این زمینه در سال ۱۸۷۶ منتشر کرد.

اما، این پژوهشها درباره علم سنجیده فشنر را به نتیجه گیریهای ماده باورانه نکشاند.^۸ وی در روانشناسی هوادار همر وانگاری^۹ بود، یعنی اینکه پدیدارهای روانی و پدیدارهای فیزیکی مانند رابطه یک متن با ترجمه اش یا میان دو ترجمه از یک متن با هم همخوانند و این نظریه را در کتاب زندو اوستا^{۱۰} (۱۸۵۱) و عناصر روان - فیزیکی شرح داده است. نزد او آنچه روانی است و آنچه فیزیکی در حقیقت دو جنبه از یک واقعیتند. بر حسب این نظریه وی در گیاهان نیز وجود زندگی روانی را، اگرچه از نوع پستتر از جانوران، فرض بنیادی می انگاشت.^{۱۱} افزون بر این، وی این همر وانگاری را به سیاره ها و ستارگان نیز کشاند و در حقیقت به همه چیزهای مادی، و دلیل وی برای جانداران انگاشتن همه موجودات^{۱۲} یک اصل قیاسی بود که بنا بر آن هنگامی که اشیاء در داشتن برخی از صفتها یا ویژگیها همساز باشند، حق داریم فرض را بر آن بگذاریم که در دیگر صفتها نیز همسازند، به شرط آنکه این فرضیه با واقعیات پابرجای علم ناسازگار نباشد.

این قاعده چندان پابرجا نیست، اما، برای آنکه در حق فشنر انصاف داده باشیم، می باید بیفزاییم که وی برای نظریه های مابعدالطبیعی سوای ناسازگار نبودن با واقعیات علمی خواهان گواه مثبتی بود. در عین حال وی اصلی را به کار می برد که به علم مابعدالطبیعه وی نزد دشمنان اهل

2. Fechner 3. E. H. Weber 4. sensation 5. stimulus

6. Elemente des Psychophysik 7. Vorschule der Aesthetik

۸. فشنر در جوانی دوره ای خدا ناپاورد، اما کتابی که اوکن (Oken)، یکی از شاگردان شلینگ نوشته بوده وی باوراند که پذیرش علم سنجیده به هیچ روی به ماده باوری و خدا ناپاوری نمی انجامد.

9. parallelism 10. Zend - Avesta

۱۱. فشنر در ۱۸۴۸ نانا، یا زندگی روانی گیاهان (Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen) را منتشر کرد.

12. panpsychism

مابعدالطبیعه یا، به همین دلیل، نزد بسیاری از اهل مابعدالطبیعه نیز اعتباری نمی بخشید. مقصودم آن اصلی است که می گوید هرگاه فرضیه ای دلایل اثبات کننده ای داشته باشد و با هیچ واقعیت پابرجا ناسازگار نباشد، هرچه بیشتر مایه شادکامی انسان باشد بیشتر می باید به آن چسبید.^{۱۳} فشنر در پرتو این اصل دودیدار روی هم نهاد، یکی روشن بینی و دیگری تاریک بینی را، تا به دومین صر به زند.^{۱۴} تاریک بینی را نه تنها به ماده باوران که به کانتیان نیز نسبت می داد که طبیعت را بی زبان و بی جان می بینند بی آنکه هیچ سر نخ برای معنای غایی خود به دست دهد. اما روشن بینی همانا دیدن طبیعت است همچون یک یگانگی زنده هماهنگ که روانی آن را جان می بخشد. جان جهان خدا است و جهانی که یک سیستم فیزیکی انگاشته شود، بر نبود^{۱۵} خدا است. بدینسان، فشنر بنابر اصل قیاس خویش هم روی روان- فیزیکی را نه تنها از انسان به دیگر رده های چیزهای جزئی که از تمامی چیزهای جزئی به کل جهان نیز گسترش می دهد و همچنین آن را پایه ای برای ایمان به نامیرایی شخصی قرار می دهد. دریافتهای ذهنی ما در خزانه حافظه می مانند و دیگر بار به آگاهی بازمی گردند. پس، می توانیم چنین انگاریم که روانهای مادر حافظه الهی می مانند بی آنکه یکسره در الوهیت در کشیده شوند.

زنده انگاری همه موجودات در حقیقت نظریه بسیار دیرینه ای است و گرایش به بازگشت دارد، نه آنکه فشنر آن را از خود ساخته باشد. اما، در مورد فشنر ناگزیر چنین برداشتی پیش می آید که وی هنگامی که قلمرو علم ناب را پشت سر می نهد و به فلسفه روی می آورد به نوعی شاعر کیهان بدل می شود. اما بد نیست نگاهی نیز به عنصر عمل باورانه در اندیشه وی بیندازیم. دیدیم که به نظریه، گذشته از دیگر اصول، نظریه ای که بر شادکامی انسان بیفزاید برتر از نظریه ای است که نیفزاید. اما فشنر ملاک آن را گزینش فردی قرار نمی دهد. یکی دیگر از اصول وی آنست که هرچه عقیده ای پایدارتر بماند احتمال درستی آن بیشتر است، بویژه اگر که همراه با تکامل فرهنگ بشری هرچه بیشتر پذیرفته شود. و جای شگفتی نیست که ویلیام جیمز از فشنر الهام گرفته است.

۳. ایده باوری انجام شناسیکِ لوتسه

هرمان لوتسه^{۱۶} (۱۸۱۷ - ۱۸۸۱) به عنوان فیلسوف چهره ای است بسی گیرا تر از فشنر. وی در لایزیگ پزشکی و فلسفه خواند و همانجا بود که به سر درسهای فشنر درباره فیزیک می رفت. در ۱۸۴۴ استاد فلسفه در گوتینگن شد و در ۱۸۸۱، کمی پیش از مرگش، استادی فلسفه در برلین را

۱۳. شادکامی نزد فشنر تنها به معنای لذت حسی نیست، بلکه لذت از زیبایی و نیکی و حقیقت و احساس دینی یگانگی با خدا را نیز در بر می گیرد.

14. Cf. *Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879.

15. externality

16. Lotze

پذیرفت. وی افزون بر کارهایی که در زمینه فیزیولوژی، پزشکی، و روانشناسی کرد، نوشته‌های فراوان فلسفی نیز منتشر کرد.^{۱۷} در ۱۸۴۱ کتاب علم مابعدالطبیعه و در ۱۸۴۳ منطق و در ۱۸۵۶ - ۱۸۶۴ کتاب کلان سه جلدی جهان کهن^{۱۸} درباره انسان شناسی فلسفی، در ۱۸۶۸ یک تاریخ علم زیبایی شناسی در آلمان و در ۱۸۷۴ - ۱۸۷۹ سیستم فلسفه^{۱۹} از وی به چاپ رسید. پس از مرگ لوتسه چندین جلد کتاب به نام وی بر اساس نوشته‌های شاگردانش از روی درس - گفتارهای وی به چاپ رسید و کلیات روانشناسی، علم اخلاق، فلسفه دین، فلسفه طبیعت، منطق، علم مابعدالطبیعه، علم زیبایی شناسی و تاریخ فلسفه پس - کانتی در آلمان را در بر می گرفت. مجموعه ای سه جلدی از خُرده نوشته‌های^{۲۰} وی در ۱۸۸۵ - ۱۸۹۱ منتشر شد.

لوتسه خود گفته است که در اصل گرایش به شعر و هنر بود که ذهن وی را به سوی فلسفه کشاند. ازینرو درست نیست که بگوئیم از علم به فلسفه روی کرد. در عین حال در دانشگاه لایپزیگ در دانشکده پزشکی درس خوانده و آموزش علمی دیده بود و ویژگی اندیشه سیستمانه فلسفی او آنست که، به گفته خودش، برداشت مکانیکی از طبیعت را به جد می گرفت و پایه اندیشه خود قرار داده بود.

برای مثال، لوتسه در حالی که، البته، این واقعیت آشکار را می شناخت که میان رفتار چیزهای زنده و نازنده فرقهایی هست، اما باور نداشت که زیست شناس می باید وجود يك اصل خاص حیاتی را بن انگاره خویش قرار دهد و دوام و عملکرد اندامه (ارگانیزم) را از آن بداند. نزد علم، که همه جادری کشف پیوستگیهایی است که بتوان آنها را به صورت قانونهای کلی فرمولبندی کرد، «قلمرو زندگی را نیرویی برتر از قلمرو طبیعت بی جان جدا نمی کند که خاص آن باشد و خود را همچون چیزی بیگانه با دیگر حالت‌های عمل بر فراز آنها قرار دهد... بلکه [عامل جداکننده آن دو] چیزی جز نوع خاصی از پیوستگی نیست که سازه‌های تو در توی آن در آن [شبکه از پیوستگی] درهم تنیده شده اند....» یعنی، رفتار ویژه اندامه را می توان از جهت ترکیب عناصر مادی به شیوه‌های خاص، توضیح داد. و کار زیست شناس آنست که اینگونه توضیح را تا آنجا که می تواند پیش برد نه آنکه مصلحت کار را در پناهییدن به اصول خاص حیاتی بداند. «پیوستگی پدیدارهای حیاتی چنین می طلبد که با دید مکانیکی با آن رویاروشوند که زندگی را نه از راه يك اصل خاص عملکرد آن که با کاربرد ویژه ای از اصول کلی فرایندهای فیزیکی توضیح می دهد.»

این برداشت مکانیکی از طبیعت را، که برای رشد علم ضروری است، تا آنجا که بشود می باید گسترش داد و در مورد روانشناسی نیز همانگونه می باید به کار برده شود که در مورد زیست شناسی.

۱۷. برخی از نوشته‌های او در زمینه پزشکی - روانشناسی از نظر فلسفه وی نیز اهمیت دارند، مانند: روانشناسی پزشکانه یا فیزیولوژی روان (Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele) که در ۱۸۵۲ به چاپ رسید.

در عین حال روا نیست که ما امکان یافتنِ آنگونه واقعیات تجربی را که کاربرِ دید مکانیکی را محدود می‌کند پیشاپیش از نظر دور داریم. و ما چنین واقعیاتی را می‌یابیم. برای مثال، یگانگی آگاهی، که خود را در عمل ساده همسنجی دوباز نمود^{۲۱} و حکم کردن درباره همانندی یا ناهمانندی آندو نمایان می‌کند، بر امکان توضیح زندگانی روانی انسان از دیدگاه روابط علیتی میان رخداد های فیزیکی جداگانه، حدی می‌گذارد. مسئله این نیست که وجود روان را به صورت نوعی اتمِ نفسانیِ دگرگونی ناپذیر نتیجه‌گیری کنیم. «واقعیت یگانگی آگاهی در عین حال به معنای وجود يك گوهر» است، یعنی روان. به عبارت دیگر، تصدیق وجود روان نه به معنای فرض بنیادی انگاشتن شرایط منطقی یگانگی آگاهی است و نه استنتاج يك موجودیت غیبی از این یگانگی. زیرا شناسایی یگانگی آگاهی در عین حال به معنای شناسایی وجود روان است، اگر چه وصف کردن روان بدرستی البته نیازمند باریک اندیشیهای بیشتر است.

بدینسان، برخی واقعیتهای تجربی هست که بر میدانِ کاربرِ برداشت مکانیکی از طبیعت حدی می‌گذارد. و اگر بگوییم که پیشرفت بیشتر علم می‌تواند این واقعیات را از میان بردارد یا نشان دهد که واقعیتی نیستند، سخنی بجا نگفته‌ایم. این اصل در مورد یگانگی آگاهی کاملاً آشکار است. زیرا هر گونه پیشرفت علمی در زمینه روانشناسی تجربی و فیزیولوژیک بر یگانگی آگاهی تکیه دارد و این یگانگی پیش‌انگاره آن است. و به نظر لوتسه از آنجا که باریک اندیشی در یگانگی آگاهی نشان می‌دهد که حالات نفسانی را باید به يك واقعیت غیرمادی حواله کرد که آن واقعیت فاعل^{۲۲} آنهاست، آنجا که محدودیت برداشت مکانیکی از زندگانی نفسانی انسان بی‌چون و چرا روشن می‌شود، همانجایی است که نیاز به يك روانشناسی متافیزیکی آشکار می‌شود.

و اما، قصد لوتسه آن نیست که يك سیستم دواشکو به بسازد که برداشت مکانیکی از طبیعت اشکوب زیرین آن باشد و يك علم مابعدالطبیعه واقعیت نفسانی بر روی آن قرار داده شده باشد. زیرا وی بر آنست که برداشت مکانیکی از طبیعت نیز تصویری یکسویه می‌دهد که در واقع به کار هدفهای علم می‌آید اما برای دیدگاه متافیزیکی نارسا است.

پیش‌انگاره برداشت مکانیکی از طبیعت وجود چیزهای جداگانه است که در حالت میانکنش روابط علیتی هستند و هر يك از آنها به نسبت پایداری است، یعنی نسبت به حالت‌های دگرگون‌شونده خویش. اما، به نظر لوتسه، میانکنش الف با ب تنها در حالتی ممکن است که آنها اعضای يك یگانگی انداموار (ارگانیك) باشند. و آن پایداری نسبت به حالت‌های دگرگون‌شونده را بهتر از همه از راه قیاس با فاعل پایداری دگرگونیها [ی نفسانی] که از همه بهتر نزد ما معلوم است، می‌توان تفسیر کرد، یعنی در قیاس با روان انسانی آنچنانکه در یگانگی آگاهی پدیدار می‌شود. بدینسان نه تنها به مفهوم طبیعت همچون يك یگانگی انداموار می‌رسیم، بلکه همچنین به این ایده که چیزها به

يك معنا موجودیتهای نفسانی یا روحانی هستند. افزون بر این، بنیاد این یگانگی را می باید در قیاس با برترین چیز معلوم بر مادیافت، یعنی در قیاس با روح انسان. پس جهان روحهای کرانمند را می باید خود-نمایانگری روح بیکران یا خدا انگاشت. همه چیز اندر باشنده^{۲۳} در خداست و آنچه دانش پژوه به صورت علیت مکانیکی می بیند چیزی جز فرمانمود کار و کوشش خدایی نیست. خدا جهان را نمی آفریند تا سپس واپس نشیند و جهان از قانونهایی پیروی کند که خدا به آن بخشیده است. آن باصطلاح قانونها همانا کردوکار خدایند و طوری از کارکرد خدا.

بدینسان، لوتسه، که سر سخنان از برداشت مکانیکی طبیعت آغاز کرده بود، به سوی پرورش يك نظریه متافیزیکی می رود که یادآور مونا دشناسی لایبنیتس است و به این نتیجه می رسد که مکان پدیدارانه است. و اما لوتسه اگر چه در حقیقت از لایبنیتس و هر بارت انگیزش فکری یافته بود، از ایده باوری اخلاقی فیشته نیز، چنانکه خود می گوید، الهام گرفته بود. وی مرید فیشته نبود و روش پیش اندر ایده باوران پس-کانتی، بویژه هگل را نمی پسندید. در عین حال برداشت فیشته از اصل غایی که خود را در ذهنهای کرانمند با رویکرد به يك هدف اخلاقی فرامی نماید، برای لوتسه کششی نبر و مند داشت و فلسفه ای که وی برای یافتن کلید معنای آفرینش به آن روی می کند فلسفه ارزشها است. تجربه حسی درباره علت غایی جهان چیزی به ما نمی تواند گفت. اما اینکه جهان نمی تواند خالی از هدف یا مقصود باشد يك اعتقاد اخلاقی است. و ما می باید خدا را آنچنان تصور کنیم که خود را برای تحقق بخشیدن به ارزش یا به يك آرمان اخلاقی که پیوسته در کار و کوشش خدایی و از راه آن به انجام می رسد، فرامی نماید. و برای آنکه از این هدف یا مقصود چیزی بدانیم تنها راه تحلیل مفهوم خیر یا والاترین ارزش است. بدینسان يك تحلیل پدیدارشناسیک از ارزشها بخشی جدایی ناپذیر از فلسفه است. در حقیقت، ایمان ما به وجود خدا سرانجام بر پایه تجربه اخلاقی ما و درك ارزش قرار دارد.^{۲۴}

خدای برای لوتسه وجود شخصانی^{۲۵} است. وی مفهوم روح غیر شخصانی را خلاف عقل می داند. در باب نظر فیشته و دیگر فیلسوفانی که شخصیت را ناگزیر کرانمند و محدود می دانند و نسبت دادن آن را به بیکران روا نمی دانند، لوتسه پاسخ می دهد که تنها روح بیکران است که به کاملترین معنای کلمه شخصانی تواند بود: کرانمندی شامل محدودیت شخصیت است. در عین

23. immanent

۲۴. لوتسه هنگام بحث درباره دلایل سنتی وجود خدا خاطر نشان می کند که آن اعتقادی میانجی اخلاقی که آنچه بزرگترین است و زیباترین و ارجمندترین، حقیقت دارد، در بنیاد برهان هستی شناسیک (ontological argument) نهفته است، همچنانکه همین اعتقاد عاملی است که برهان انجام شناسیک (teleological argument) را به جایی می کشاند که از فرضهای آن هیچ نتیجه منطقی نمی توان گرفت.

25. personal Being

حال همه چیز اندر باشده در خدا است و دیدیم که علیت مکانیکی جز کرد و کار خدایی نیست. بدین معنا خدا همان مطلق است، اما مطلق نه بدان معنا که روحهای کرانمند را بتوان طورهایی از گوهر الاهی دانست. زیرا هر يك از آنها «برای خود» می زید و يك كانون کار و کوشش است. لوتسه می گوید، از يك دیدگاه متافیزیکی، وحدت وجود را تنها هنگامی به عنوان يك بینش ممکن از جهان می توان پذیرفت که بیکران را جز روح نشمارد و هر تصور دیگری از آن را انکار کند. زیرا جهان مکانگیر^{۲۶} پدیدارانه است و نمی توان بر خدا نام گوهر نهاد و جهان را با آن یکی دانست. از دیدگاه دینی «ما با این گرایشی که در تصور وحدت وجود هست و هر چه را که کرانمند است به سود [وجود] بیکران سرکوب می کند، همدلی نداریم....»

ایده باوری انجام شناسیک^{۲۷} لوتسه خویشاوندیهای آشکار با جنبش ایده باوری پس-کانتی دارد و می توان گفت که بینش وی از جهان، که جهان را یگانگی اندامواری می داند که فرانمود تحقق ارزش آرمانی از سوی روح بیکران است، جانی تازه به اندیشه ایده باورانه داده است. اما وی باور نداشت که بتوان از اصول غایی اندیشه یا حقایق بدیهی يك سیستم متافیزیکی ساخت که گویای واقعیت موجود باشد. زیرا حقایق باصطلاح جاودانه منطق بذات فرضی اند، بدین معنا که شرایط امکان را بیان می کنند. ازینرو آنها را نمی توان به صورت مقدماتی برای استنتاج پیش/اندر واقعیت موجود به کار برد. و نیز آدمیان نمی توانند به يك دیدگاه مطلق دست یا بند و نمی توان تمامی فرایند واقعیت را در پرتو يك هدف غایی که هم اکنون از آن آگاه باشیم، شرح داد. تفسیر متافیزیکی جهان می باید بر پایه تجربه باشد. و، چنانکه دیدیم، لوتسه به تجربه ارزش اهمیتی ژرف نسبت می دهد، زیرا همین تجربه است که در بنیاد آن اعتقادی قرار دارد که جهان را نه يك دستگاه مکانیکی بی هدف یا بدون ارزش اخلاقی می داند که آن را گام به گام روان در جهت تحقق يك هدف معنوی می بیند. اما مقصود این نیست که مابعدالطبیعه شناس همینکه به این اعتقاد مسلح شد حق دارد دامن خیال درباره ماهیت واقعیت را بی هیچ بند و بار منطقی رها کند. اما در برداشت سیستمانه فیلسوف از جهان ناگزیر بسی چیزهای فرضی در کار است.

اثر اندیشه لوتسه بسیار بود. برای مثال، در زمینه روانشناسی کارل اشتومپف^{۲۸} (۱۸۴۸-۱۹۳۶) از وی اثر پذیرفت و نیز فرانتس برنتانو^{۲۹}، که از وی در آخرین فصل سخنی خواهیم گفت. اما در زمینه فلسفه ارزشها چه بسا از همه بیشتر اثر گذاشت. از میان فیلسوفان انگلیسی که از لوتسه الهام گرفتند بویژه می باید از جیمز وارد^{۳۰} (۱۸۴۳-۱۹۲۵) نام برد. در امریکا جوشارویس (۱۸۵۵-۱۹۱۶)، که از ایده باوران بود، از ایده باوری شخص انگار لوتسه اثر پذیرفت.

۴. وونت و رابطه علم و فلسفه

در میان فیلسوفان آلمانی در نیمه دوم سده نوزدهم که از علم به فلسفه روی آوردند، می باید از ویلهلم وونت^{۳۱} (۱۸۳۲-۱۹۲۰) نام برد. وونت پس از گذراندن رشته پزشکی به پژوهش در فیزیولوژی و روانشناسی روی آورد و در ۱۸۶۳-۱۸۶۴ دوره درس-گفتارها درباره روان انسان و حیوان^{۳۲} را منتشر کرد. پس از نه سال که در دانشگاه هیدلبرگ آموزشیار فیزیولوژی بود در ۱۸۷۴ به استادی کرسی فلسفه پایه در زوریخ گماشته شد و در سال بعد رهسپار لایپزیگ شد و آنجا تا ۱۹۱۸ استاد کرسی فلسفه بود و در همین شهر بود که نخستین آزمایشگاه روانشناسی تجربی را بنا کرد. نخستین چاپ کلیات روانشناسی فیزیولوژیک^{۳۳} وی در ۱۸۷۴ منتشر شد. در زمینه فلسفه یک منطق^{۳۴} دوجلدی در ۱۸۸۰-۱۸۸۳، یک علم اخلاق در ۱۸۸۶، یک سیستم فلسفی^{۳۵} در ۱۸۸۹ و یک علم مابعدالطبیعه در ۱۹۰۷ منتشر کرد. اما پژوهشهای روانشناسی را رها نکرد و در ۱۹۰۴ کتاب دوجلدی روانشناسی ملتها^{۳۶} را منتشر کرد که ویرایش تازه و بسیار گسترش یافته تری از آن در ۱۹۱۱-۱۹۲۰ به چاپ رسید.

هنگامی که وونت از روانشناسی تجربی و روش تجربی سخن می گوید معمولاً مقصودش روانشناسی درون نگرانه^{۳۷} و روش درون نگرانه است. یا، دقیقتر بگوییم، وی درون نگری را روش درست پژوهش در روانشناسی فردی، در برابر روانشناسی اجتماعی، می داند. آنچه درون نگری به عنوان داده های بی میانجی خویش آشکار می کند پیوستگی رخدادهای نفسانی یا فرایندهای آن است، نه یک روان گوهرین^{۳۸}، نه دسته ای از عین ها (ابژه ها)ی پایدار. زیرا هیچیک از رخدادهایی که از راه درون نگری پدیدار می شوند از این دم به آن دم یکسان نمی مانند. در عین حال پیوستگی یگانه ای در کار است. و درست همانگونه که دانشمند علوم طبیعی می کوشد قانونهای علیتی دست اندرکار در قلمرو فیزیکی را معین کند، روانشناس درون نگر نیز می باید بکوشد تا قانونهای بنیادی رابطه و رشدی را کشف کند که مایه ایده علیت نفسانی را فراهم می کنند. در برداشتی که وونت از زندگانی نفسانی انسان دارد تکیه بر عناصر خواستی^{۳۹} است نه عناصر شناختی^{۴۰}. البته، نه آنکه عناصر شناختی را انکار کند، بلکه عنصر خواستی اساسی انگاشته می شود و کلیدی برای تفسیر زندگانی نفسانی انسان در کلیت آن.

31. Wundt 32. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele

33. Grundzüge der physiologischen Psychologie

۳۴. ویرایش گسترش یافته آن در سه جلد در ۱۹۱۰-۱۹۱۲ منتشر شد.

۳۵. ویرایش دوجلدی از آن در ۱۹۱۹ منتشر شد.

36. Völkerpsychologie 37. introspective 38. substantial soul

39. volitional 40. cognitive

چون از زندگانی نفسانی آنچنانکه در درون نگری نمایان می شود به جامعه های انسانی روی کنیم، به فرآورده های همگانی و کمابیش پایداری چون زبان و اسطوره و سنت برمی خوریم و روانشناس اجتماعی به پژوهش درباره انرژیهای نفسانی فراخوانده می شود که این فرآورده های همگانی را پدید می آورند و بر روی هم روح یاروان یک قوم را می سازند. این روح تنها در افراد و از راه آنهاست که می زید، اما هنگامی که جداگانه در نظر گرفته شود، به افراد کاهش پذیر نیست. به عبارت دیگر، از خلال روابط افراد در یک جامعه و واقعیتهای پدید می آید که همانا روح یک قوم است و خود را در فرآورده های معنوی همگانی فرامی نماید. کار روانشناسی اجتماعی مطالعه پدید آمدن این واقعیات است و همچنین مطالعه فرگشت مفهوم انسانیت و روح کلی انسان که خود را، برای مثال، در پدید آمدن دینهای جهانی بجای دینهای یکسره قومی، در پرورش علم، در رشد اندیشه حقوق همگانی انسانی، و مانند آنها نمایان می کند. بدینسان وونت برای روانشناسی اجتماعی برنامه دور درازی می چیند، زیرا وظیفه آن را مطالعه پرورش جامعه و فرهنگ انسان در تمامی نمودهای اصلی آن، از دیدگاه روانشناسی می داند.

وونت بر آنست که فلسفه بر بنیاد علوم طبیعی و روانشناسی قرار دارد و بنای خود را بر پایه آنها بالا می برد و آنها را در همنهادی (سنتزی) با هم یکپارچه می کند و در عین حال از علوم فراتر می رود. اما با این کار به دلیل آنکه مخالف روح علمی است هیچ مخالفت منطقی نمی توان داشت. زیرا در علوم جزئی نیز فرضیه های توضیح دهنده ای ساخته می شود که از داده های تجربی فراتر می روند. در ساحت شناخت فهمانی، یعنی ساحتی که علومی چون فیزیک و روانشناسی پدیدار می شوند، باز نموده ها به یاری روش و فنهای منطقی با هم ترکیب می شوند. در ساحت شناخت عقلانی فلسفه، بویژه علم مابعدالطبیعه، می کوشد تا از دستاوردهای ساحتهای پیشین همنهاد سیستمانه ای بسازد. ذهن در تمام ساحتهای شناخت می کوشد تا بدون برخورد با تناقض باز نموده ها را، که عزیزمگاه اساسی دانش بشریند، گام به گام باهم ترکیب کند.

وونت در تصویر متافیزیکی کلی خویش از واقعیت، جهان را تمامیت کنشگران فردانی^{۴۱} یا هسته های کوشایی^{۴۲} می شمرد که می باید آنها را همچون واحدهای خواستی^{۴۳} به درجات گوناگون دانست. این واحدهای خواستی سلسله کمال یابنده ای را می سازند که روبرو به سوی ظهور یک روح همه گیر^{۴۴} دارد. به زبانی مشخصتر، حرکتی به سوی یگانه سازی کامل معنوی انسان یا بشریت در کار است و افراد انسانی به کوشش در جهت ارزشهایی فراخوانده می شوند که راه به این هدف می گشایند. بدینسان، علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق همنان می شوند و هر دو در آرمانخواهی (ایده آلیسم) دینی به کمال طبیعی می رسند. زیرا مفهوم وجود یک فرایند کیهانی در جهت یک آرمان، انسان را به بینش دینی از جهان می کشاند.

۵. زندگی باوری دریش

دیدیم که لوتسه اگر چه به راه پرورش يك نظریه متافیزیکی درباره ماهیت روحانی واقعیت رفت، روانی دانست که زیست شناس برداشت مکانیکی از طبیعت را، که در خور علوم طبیعی است، کنار گذارد و برای توضیح رفتار اندامه (ارگانیسم) يك اصل خاص حیاتی را اساس قرار دهد. اما، چون به هانس دریش^{۴۵} (۱۸۶۷-۱۹۴۱) روی می آوریم، می بینیم که این شاگرد پیشین هکل^{۴۶}، بر اساس پژوهشهای زیست شناسیک و جانور شناسیک خود به نظریه زندگی باوری پویا^{۴۷} رسیده و باور دارد که غایتمندی یکی از مقولات اساسی زیست شناسی است. وی به این عقیده رسیده بود که در تن اندامانه^{۴۸} يك اصل کوشای خودگردان هست که فرایندهای حیاتی را هدایت می کند و نمی توان آن را با نظریه یکسره مکانیکی از زندگی توضیح داد.

دریش برای این اصل یکی از اصطلاحات ارسطو را وام گرفت و آن را «انتلشی»^{۴۹} نامید. اما سخت پرهیز می کرد از اینکه «انتلشی» یا اصل حیاتی را وجود نفسانی^{۵۰} بداند، زیرا که این اصطلاح، به نظر وی، هم از نظر آنکه انسان را به یاد می آورد و هم از نظر ابهامش به کار نمی آید. دریش با ساختن مفهوم «انتلشی» به مرتبه فیلسوفان برآمد. در ۱۹۰۷-۱۹۰۸ دوره «درس- گفتارهای گیفورد»^{۵۱} را در آبردين [شهری در اسکاتلند] داد و در سال ۱۹۰۹ فلسفه اندامانه^{۵۲} را در دو جلد منتشر کرد. در ۱۹۱۱ کرسی فلسفه در هیدلبرگ را به وی دادند و سپس نخست در کلن و آنگاه در لایپزیگ استاد شد. دریش در فلسفه عمومی^{۵۳} خویش مفهوم اندامه (ارگانیسم) را به تمامی جهان فراگستر و علم مابعدالطبیعه وی در اوج خود به مفهوم «انتلشی» برین یا خدا رسید. [در این فلسفه] يك «انتلشی» کیهانی تصویر می شد که کرد و کار غایتمندانه اش در جهت تحقق عالیتین ساحت ممکن دانش است، اما به مسئله خدا باوری یا وحدت وجود هیچ پرداخته نمی شد.

دریش با حمله ای که به زیست شناسی مکانیستی کرد نفوذ فراوان به دست آورد. اما در میان آنانی که همزمان با او برداشت مکانیستی را نارسا می دانستند و بر آن بودند که اندامه نشان دهنده کمال است، همگی هرگز نظریه «انتلشی» های وی را نپذیرفتند. از میان آنان از دو انگلیسی باید نام برد که هر دو از علم به فلسفه روی آوردند و هر دو دوره هایی استاد «درس- گفتارهای گیفورد» بودند، یکی لوید مرگان^{۵۴} (۱۸۵۲-۱۹۳۶) که زندگی باوری تازه دریش را رد کرد، و دیگری ج. ا.

45. Driesch 46. Haeckel 47. dynamic vitalism 48. organic body

49. entelechy 50. psychical 51. Gifford Lectures 52. *Philosophie des Organischen*

۵۳. دریش در شناخت شناسی زیر نفوذ کانت بود اما با دادن خصلت عینی به مقولات از نظریه کانتی فاصله گرفت و مقصودش از این کار فراهم آوردن امکان علم مابعدالطبیعه از واقعیت بود.

54. Morgan

تامسن^{۵۵} که کوشید میان آنچه عفریتة نظریة متافیزیکی انتلشی و هیولای ماده باوری مکانیستی می نامید راه میانه ای پیدا کند.

۶. کوشش باوریِ اویکن

فیلسوفانی که در این فصل با آنان سروکار داشتیم، آموزش علمی دیده بودند و از پژوهش در یک یا چند زمینه علمی به اندیشه فلسفی روی آورده بودند یا آندورا با هم ترکیب کرده بودند. اکنون نظری کوتاه به فیلسوفی می افکنیم به نام رودولف اویکن^{۵۶} (۱۸۴۶-۱۹۲۶) که از علم به فلسفه روی نیاورده بلکه از روزگار دانش آموزی^{۵۷} دلپسته مسائل فلسفی و دینی بوده و در دانشگاههای گوتینگن و برلین خود را وقف آموختن فلسفه کرده است. وی در ۱۸۷۱ به استادی فلسفه در بازل رسید و در ۱۸۷۴ کرسی استادی فلسفه در ینا را پذیرفت.

اویکن با دیدی که فلسفه را یک برداشت ناب نظری از جهان می دانست چندان میانه نداشت و مانند رواقیان فلسفه را حکمت زندگی می دانست و افزون بر آن فلسفه برای او فرانمودی از زندگی بود. به نظر وی، سیستمهای فلسفی را بینشهای گوناگونی از زندگی^{۵۸} شمردن، حقیقتی ژرف در خود نهفته دارد، یعنی اینکه فلسفه ریشه در زندگی دارد و دنباله آنست. در عین حال آرزومند چیرگی بر پاره پاره‌گی فلسفه و جلوگیری از پاشیدگی آن به صورت واکنشهای یکسره شخصی و آرمانهایی برای زندگی بود و نتیجه گرفت که فلسفه، در مقام فرانمود زندگی، اگر معنایی بیش از معنای ذهنی و یکسره شخصی داشته باشد، می باید فرانمود یک زندگانی کلی باشد که انسان را از جزئیت محض می رهاند.

اویکن این زندگانی کلی را با آنچه «زندگانی معنوی»^{۵۹} می نامد، یکی می داند. زندگانی نفسانی از دیدگاه طبیعت باورانه صرف «جز وسیله ای و ابزاری برای نگاهداشت موجودات در نبرد سخت زندگی نیست». حال آنکه، زندگانی معنوی واقعیت کوشایی است که جهان معنوی تازه ای فرامی آورد. «بدینسان تمامی زمینه هایی چون علم و هنر و قانون و اخلاق پدید می آید و اینها با مایه های خاص خویش نیروهای انگیزنده خاص خویش و قانونهای خاص خویش را پرورش می دهند.» انسان اگر از طبیعت باوری و خودپرستی بگسلد می تواند به مرتبه بهره مندی از این زندگانی معنوی برسد. و آنگاه «چیزی بیش از یک ذره خواهد شد و زندگانی کلی زندگانی وی خواهد شد».^{۶۰}

55. Thomson 56. Eucken

۵۷. اویکن در مدرسه زیر نفوذ کسی به نام ویلهلم روبرتر (Reuter) قرار گرفت که از شاگردان کراوس (Kraus) فیلسوف بود.

58. Lebensanschauungen 59. Geistesleben

۶۰. کاپلستون در متن نامی از کتابهای اویکن نبرده است ولی در حاشیه برای نقل سخنان وی به سه کتاب اشاره کرده ←

بنابر این، زندگانی معنوی واقعیتی است کوشا که در انسان و از راه او عمل می کند و این عمل را می توان جنبش واقعیت به سوی تحقق کامل روح دانست. این همانا واقعیت است که خود را از درون به صورت یگانگی معنوی سازمان می بخشد. و از آنجا که از راه بهره مندی از این زندگانی است که انسان به شخصیت حقیقی دست می یابد، آن زندگانی را که بنیاد شخصیت انسانی است شخصانی می توان دانست، و در واقع همان خدا است. «مفهوم خدا اینجا معنای زندگانی معنوی مطلق به خود می گیرد؛ زندگانی معنوی که به استقلال کامل دست می یابد و در عین حال تمامی واقعیت را در بر می گیرد.»

فلسفه بیان این زندگانی است یا می باید باشد. «با هم نهادن [هستی] تو در تو که فلسفه انجام می دهد نمی باید از بیرون بر واقعیت تحمیل شود بلکه می باید از درون خود واقعیت بر آید و به کمال یابی آن یاری دهد.» یعنی، فلسفه می باید فرامود مفهومی کرد و کار یگانگی بخش «زندگی معنوی» باشد و بتوانا کردن انسانها به فهم رابطه شان با آن به کمال یابی این زندگانی یاری دهد. مفهوم «زندگانی معنوی» [یا زندگانی روح] بطبع یاد آور فلسفه هگل است. و از این دیدگاه اندیشه او یکن را می توان ایده باوری نو نامید. اما در حالی که هگل بر حل مفهومی مسائل تکیه می کرد، او یکن گرایش بدان داشت که بگوید مسائل مهم زندگی را عمل حل می کند. انسان به نسبتی که بر کشش طبیعت غیر معنویش چیره شود به حقیقت می رسد و کوشایانه در آن «زندگی معنوی» یگانه شرکت می کند، ازینرو، او یکن فلسفه خویش را «کوشش باوری»^{۶۱} نامید. اما در باب پیوندهای میان فلسفه او و عمل باوری (پراگماتیسم)، او یکن بر آن بود که عمل باوری سبب فرو کاستن حقیقت به ابزاری در خدمت کامجویی خود پرستانه انسان می شود و بدینسان مایه پاره پارگی فلسفه می گردد، یعنی همان چیزی که وی آرزو مند چیرگی بر آن بود. به نظر وی، حقیقت آن چیزی است که «زندگانی معنوی» سخت از پی آن می کوشد.

او یکن در روزگار خود بسیار نامدار بود، اما آنچه وی عرضه می کند البته کامیابی در چیرگی بر ستیزه سیستمها نیست که یک جهان بینی دیگر یا یک «بینش زندگی»^{۶۲} دیگر است. و فلسفه وی آنچنان است که شرح و بیان دقیق به هیچ روی همه جاداران نمایان نیست. برای مثال، خوب است که انسان از حل مسائل با عمل سخن بگوید، اما هنگامی که پای مسائل نظری در میان باشد، مفهوم حل مسائل با عمل رایش از آن باید شکافت که او یکن می شکافد.

است — م.: در آمدی به فلسفه زندگانی معنوی (Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens)؛ کلیات یک بینش تازه از زندگی (Grundlinien einer neuen Lebensanschauung)؛ مایه حقیقت در دین (Der Wahrheitsgehalt der Religion)

۷. بازیافت گذشته: ترندلنبورگ و اندیشه یونانی؛ زندگی دوباره فلسفه توماسی

چنانکه دیدیم، هگل به پژوهش در تاریخ فلسفه انگیزی نیرومند داد. اما تاریخ نزد او عبارت بود از ساخته و پرداخته شدن ایده باوری مطلق یا، اگر مطلب را به زبان متافیزیک بیان کنیم، خود-فهمی گام به گام روح مطلق. و هر تاریخ‌گزار فلسفه که در اصول اندیشه هگلی غوطه‌ور باشد در کمال پذیرش اندیشه فلسفی یک پیشرفت پیوسته دیالکتیکی می‌بیند که در آن سیستم‌های پسین اندیشه مراحل پیشین را در خود نهفته و فروبرده دارند. اما، لازم است فیلسوفان دیگری نیز باشند که چشم به گذشته بدوزند و مرحله‌های گذشته اندیشه را به چشم سرچشمه‌های ارزشمند الهام بنگرند که در مرحله‌های پسین به فراموشی سپرده شده یا از چشم افتاده است نه آنکه در سیستم‌هایی که جای آنها را گرفته اند جذب و برکشیده شده باشند.

از جمله فیلسوفانی که بر پژوهش عینی گذشته همت گماشتند تا عناصر همیشه ارزشمند آن را بازاندیشند و بازیابند، می‌توانیم از آدولف ترندلنبورگ^{۶۳} (۱۸۰۲-۱۸۷۲) نام ببریم که سالها در برلین استاد کرسی فلسفه بود و به رشد پژوهش‌های تاریخی یاری بسیار کرد. وی بویژه به پژوهش در ارسطو پرداخت، اگرچه نوشته‌های تاریخی او با اسپینوزا و کانت و هگل و هر بارت نیز سر و کار داشت. او که دشمن سرسخت هگل و هر بارت بود، با حمله‌هایش در کاهش اعتبار هگل در نیمه قرن دست داشت و توجه مردمان را به سرچشمه‌های همیشه ارزشمند فلسفه اروپا در اندیشه یونانی فراخواند، اگرچه بر آن بود که بینش‌های فلسفه یونان را می‌باید در پرتو برداشت نوین علمی از جهان بازاندیشید و بر جای خود نشانند.

ترندلنبورگ فلسفه خویش را، که نام «جهان بینی اندامانه»^{۶۴} بر آن می‌نهد، در کتاب دو جلدی پژوهش‌های منطقی^{۶۵} (۱۸۴۰) پرورش داد. این فلسفه بسی و امادار ارسطو بود و ایده غایت‌مندی در آن، همچون فلسفه ارسطو، ایده اساسی بود. وی در عین حال می‌کوشید با انگاشتن زمان و مکان و مقولات همچون صورتهای وجود و هم اندیشه، ارسطو و کانت را آشتی دهد. و نیز کوشید در کتابهای ایده اخلاقی حق^{۶۶} (۱۸۹۴) و حق طبیعی بر بنیاد اخلاق^{۶۷} (۱۸۶۰) به ایده‌های حق و قانون بنیاد اخلاقی بخشد.

کسی که پژوهش در ارسطو را دنبال کرد گوستاو تایشمولر^{۶۸} (۱۸۳۲-۱۸۸۸) بود که در برلین زیر نفوذ ترندلنبورگ قرار گرفت، اما سپس فلسفه‌ای پرداخت که زیر نفوذ لایبنیتس و لوتسه و بویژه لوتسه بود.

63. Trendelenburg

64. organische Weltanschauung

65. Logische Untersuchungen

66. Die sittliche Idee des Rechts

67. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik

68. Teichmüller

از جمله شاگردان ترندلنبورگ یکی اوتو ویلمن^{۶۹} (۱۸۳۹ - ۱۹۲۰) بود که ذهنش از خلال سنجشگری ایده باورانه و ماده باورانه از اندیشه ارسطو به سوی فلسفه توماسی روان بود. اینجا می توان اشاره ای به بازیافت فلسفه قرون وسطایی، بویژه اندیشه توماس آکوئینی قدیس کرد. البته به دشواری می توان چنین بحثی را به سادگی در متن فلسفه آلمانی سده نوزدهم قرارداد. زیرا برخاستن فلسفه توماسی پدیده ای بود در درون زندگانی عقلی کلیسای کاتولیک بطور کلی، و نمی توان گفت که آلمانیها بیش از همه در آن دست داشتند. در عین حال این موضوع را نمی توان ناگفته گذاشت و گذشت.

در سده های هفدهم و هجدهم و آغاز سده نوزدهم فلسفه در حوزه های علمیه و آموزشگاههای کلیسایی کمابیش به صورت فلسفه ارسطویی مدرسی مرده ای در آمده بود که مایه ای از ایده های جریانهای دیگر اندیشه، بویژه از اندیشه دکارتی، و سپس از اندیشه ولف، به آن زده بودند و آنچنان مایه ای در ذات نداشت که بتواند در عالم فکر عقلی خودی بنماید. افزون بر این، در نیمه نخست سده نوزدهم در فرانسه و ایتالیا و آلمان بودند تنی چند از اندیشه گران کاتولیک که اندیشه هاشان - که در همسخنی با اندیشه فرمانروا بر روزگارشان یا زیر نفوذ آن پرورش یافته بود - به نظر مقامات کلیسایی، یکر است یا نایکر است، استواری ایمان کاتولیکی را فدای می کرد. بدینسان بود که کلیسا در آلمان در حق گئورگ هرمنس^{۷۰} (۱۷۷۵ - ۱۸۳۱)، استاد یزدانشناسی نخست در مونستر و سپس در بون، چنین داوری کرد که وی از فیلسوفانی چون کانت و فیشته - که می کوشد با آنها به مخالفت برخیزد - آنقدر اندیشه وام گرفته است که دگم های کاتولیک را در کوره اندیشه نظری فلسفی گذاخته است. و نیز، آنتون گونتر^{۷۱} (۱۷۸۳ - ۱۸۶۳)، که شوقی برای زنده کردن یزدانشناسی داشت، کوشید از دیالکتیک هگل برای بیان و اثبات اصل سه گانگی (تثلیث) بهره گیرد.^{۷۲} و در مورد یاکوب فروشهر^{۷۳} (۱۸۲۱ - ۱۸۹۳)، که کشیش و استاد فلسفه در مونیخ بود، چنین داوری کردند که ایمان و وحی آسمانی را پیر و فلسفه ایده باور قرار داده است.^{۷۴}

باری، در جریان سده نوزدهم گروهی از اندیشه گران کاتولیک ندای بازیافت اندیشه قرون وسطایی، بویژه آن همنهاد یزدانشناسی - فلسفی را که توماس آکوئینی قدیس در سده سیزدهم پرورانده بود، سر دادند. و در آلمان نوشته های کسانی چون یوزف کلویتگن^{۷۵} (۱۸۱۱ - ۱۸۸۳)، آلبرت اشتوکل^{۷۶} (۱۸۳۲ - ۱۸۹۵) و کنستانتین گوتبرلت^{۷۷} (۱۸۳۶ - ۱۹۲۸) سبب دل بستگی

69. Willmann 70. Hermes 71. Günther

۷۲. گونتر که از سوی کلیسا به عقل باوری متهم شده بود، در برابر این حکم تسلیم شد.

73. Froschhammer

۷۴. فروشهر هنگامی که آرائش از سوی کلیسا سانسور شد، از تسلیم در برابر مقامات کلیسایی سر باز زد و از آن پس یکی از مخالفان دگم عصمت باپ شد.

75. Kleutgen 76. Stöckl 77. Gutberlet

دوباره به فلسفهٔ مدرسی و بویژه توماسی شد. بیشتر آثار گوته رت پس از نشر بخشنامهٔ پاپ لئوی سیزدهم در ۱۸۷۹ منتشر شد که در آن پاپ ارزش همیشگی فلسفهٔ توماسی را تصدیق کرده و فیلسوفان کاتولیک را بر آن داشته بود که از آن الهام بگیرند، اما آن را چنان پرورش دهند که پاسخگوی نیازهای نوین باشد. ولی آموزشنامهٔ فلسفی^{۷۸} اشتوکل در ۱۸۶۸ و نخستین چاپ دفاع از یزدانشناسی کهن^{۷۹} و دفاع از فلسفهٔ کهن^{۸۰} اثر کلویتگن، به ترتیب، در سالهای ۱۸۵۳-۱۸۶۰ و ۱۸۶۰-۱۸۶۳ منتشر شده بود. پس بدرستی نمی توان گفت که لئوی سیزدهم باب زنده کردن فلسفهٔ توماسی را گشود، بلکه کار او دادن انگیزشی نیر و مند به جنبشی بود که هم اکنون در کار بود.

بدیهی است که زنده کردن فلسفهٔ توماسی نه تنها نیازمند دانش و فهمی بویژه از اندیشهٔ آکویناس که از کلیت فلسفهٔ قرون وسطایی بود. و طبیعی است که پژوهشهای تخصصی در این زمینه می بایست به دنبال مرحلهٔ نخستین از زنده کردن آن بیاید و این پژوهشها با نامهای کسانی چون کلمنس بویمکر^{۸۱} (۱۸۵۳-۱۹۲۴) و مارتین گرابمن^{۸۲} (۱۸۷۵-۱۹۴۹) در آلمان، و موریس دو وولف^{۸۳} (۱۸۶۷-۱۹۴۷) در بلژیک و پییر ماندونه^{۸۴} (۱۸۵۸-۱۹۳۶) و اتین ژیلسون^{۸۵} (۱۸۸۴-۱۹۷۸) در فرانسه قرین است.

در عین حال، اگر قرار می بود که فلسفهٔ توماسی به صورت سیستم زنده ای از اندیشه عرضه شود و نه آنکه تنها یک دلبستگی تاریخی به آن در میان باشد، می بایست نشان داده شود که نخست با علم فیزیک از رواج افتاده و فرضیه های علمی دوز افکنده شده در هم تنیده نیست؛ و دوم آنکه توانایی پرورش و پرتوافکندن بر مسائلی را دارد که در برابر ذهن مدرن طرح می شود. در زمینهٔ نخست آثار کاردینال مرسیه^{۸۶} (۱۸۵۱-۱۹۲۶) و همکاران و جانشینانش در دانشگاه لوون^{۸۷} کار را به انجام رساند.^{۸۸} و در زمینهٔ کار دومین می باید از یوزف گیزر^{۸۹} (۱۸۶۹-۱۹۴۸) در آلمان و ژاک مارتین^{۹۰} (۱۸۸۲-۱۹۷۳) در فرانسه نام ببریم.

فلسفهٔ توماسی که، می توان گفت، خود را به صورت یک سیستم ارجمند اندیشه برقرار کرده بود، می بایست نشان دهد که بی آنکه خود را ویران کند توانایی جذب عناصر ارزشمند فلسفه های دیگر را دارد. اما این زمینه ای است مربوط به تاریخ اندیشهٔ توماسی در سدهٔ کنونی.

78. Lehrbuch der Philosophie

79. Die Theologie der Vorzeit verteidigt

80. Die Philosophie der Vorzeit verteidigt

81. Baeumker

82. Grabmann

83. Wulf

84. Mandonnet

85. Étienne Gilson

86. Mercier

87. Louvain

۸۸. کار مرسیه تنها این نبود که نشان دهد فلسفهٔ توماسی هیچ کشاکشی با علوم ندارد، بلکه پروراندن فلسفهٔ توماسی را همعنان با پژوهش ناب عینی در علوم در نظر داشت. یکی از نمایندگان برجستهٔ به انجام رساندن طرح کار مرسیه روانشناسی لوونی، آلبر میشتوت (Michotte، زادهٔ ۱۸۸۸) بود.

89. Geyser

90. Jacques Maritain

نیچه

(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

از آنجا که پیش ازین پا به سده بیستم نهاده ایم، اینکه دراین مرحله از این جلد دو فصل برای فیلسوفی بازگذاریم که در ۱۹۰۰ مرده و از نظر نوشتن ده سالی پیش از آن از کارمانده است، چه بسا نابجا به نظر آید. اگرچه این روش از نظر گاهشماری پرسش انگیز است، اما می توان در دفاع از این مطلب سخن گفت که چرا جلدی را که درباره فلسفه آلمانی سده نوزدهم است با فیلسوفی به پایان می بریم که در ۱۹۰۰ مرده است، اما نفوذ وی تا سده کنونی چندان نبوده است. درباره ایده های نیچه هر گونه که بیندیشیم نمی توان انکار کرد که نامی بزرگ یافته و قدرت ایده هایش همچون شرابی گیرا در ذهنهای بسیاری کسان کارگر افتاده است. اما درباره ماده باوران و نو-کانتیان و مابعدالطبیعه شناسان استقرایی، که در فصلهای پیشین از نظر گذراندیم، چنین چیزی نمی توان گفت.

فریدریش ویلهلم نیچه^۱ در ۱۵ اکتبر ۱۸۴۴ در روکن^۲ در زاکسن^۳ پروس زاده شد. پدرش، که کشیش لوتری بود، در ۱۸۴۹ مرد و این پسر در نومبورگ^۴ در محیط زنانه و دیندارانه ای در میان مادر و خواهر و مادر بزرگ و دودومه بزرگ شد. از ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۸ در دبیرستان محلی درس خواند و از ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۴ شاگرد مدرسه شبانه روزی نامدار پفورتا بود. از همان دوران دانش آموزی ستاینده روح فرهنگ یونانی شد و در میان نویسندگان دوران باستان دوستار افلاطون و آیسخولوس بود. در شعر و موسیقی نیز طبعی آزمود.

در اکتبر ۱۸۶۴ همراه همشاگردیش پاول دویسن^۵، که سپس شرقشناس و فیلسوف شد، به دانشگاه بن رفت. اما پاییز سال بعد به لایپزیگ رفت تا مطالعه زبان شناسی تاریخی (فیلولوژی) را نزد ریتشل^۶ دنبال کند. آنجا با همشاگردیش اروین روده^۷ دوستی نزدیکی به هم زد. روده سپس

1. Nietzsche 2. Röcken 3. Naumburg 4. Paul Deussen 5. Ritschl
6. Erwin Rohde

استاد دانشگاه شد و کتاب *نفس*^۷ را نوشت. نیچه این زمان از مسیحیت گسسته بود و هنگامی که در لایپزیگ با کتاب اصلی شوپنهاور آشنا شد، یکی از جنبه‌های دلکش کتاب برای او، به گفته خودش، بی‌خدایی نویسنده اش بود.

نیچه چند مقاله در [مجله] *اراینیشه موزنوم*^۸ منتشر کرد و هنگامی که دانشگاه بازل^۹ از ریتشل پرسید که آیا نویسنده آن مقاله‌ها را برای گرفتن کرسی فلسفه^{۱۰} در بازل شایسته می‌داند یا نه، ریتشل دردم شایستگی شاگرد دلبدش را گواهی کرد. نتیجه آن شد که نیچه را حتا پیش از آنکه درجه دکتری بگیرد به استادی دانشگاه گماشتند.^{۱۱} نیچه در مه ۱۸۶۹ درس - گفتار آغازین^{۱۲} خود را در باره هومر و زبان‌شناسی تاریخی دوران کلاسیک داد. با آغاز جنگ فرانسه و پروس نیچه به هنگ انتقال زخمیان در ارتش آلمان پیوست، اما بیماری نگذاشت که این کار را دنبال کند و پس از بهبود نسبی کار استادی در بازل را از سر گرفت.

در بازل آنچه سخت مایه خشنودی خاطر نیچه بود دیدارهایی بود که با ریشارد واگنر در ویلای وی در کنار دریاچه لوسرن^{۱۳} داشت. نیچه از همان زمان که در لایپزیگ دانشجوی بود شیفته موسیقی واگنر شده بود و دوستی با این موسیقی سراچه بسا اثری نامیمون در نوشته‌هایش نهاد. نیچه در کتاب *زایش تراژدی از درون روح موسیقی*^{۱۴} که در ۱۸۷۲ منتشر شد، نخست فرهنگ یونانی پیش و پس از سقراط را روی هم قرار داد و نخستین را ستود و دومین را نکوهید، و سپس به این بحث پرداخت که فرهنگ آلمانی روزگاری با فرهنگ یونانی پس از سقراط سخت همانند است و تنها راه نجات آن آکندنش از روح [موسیقی] واگنر است. استقبال پر شور و انگیز از این کتاب البته طبیعی بود، اما پژوهندگان زبان‌شناسی تاریخی درباره خاستگاه‌های تراژدی یونانی با نیچه همراهی نبودند. بویژه ویلاموویتس مولندورف^{۱۵}، که آن زمان جوان بود، بر این کتاب حمله‌ای کوبنده برد تا آنجا که دفاع وفادارانه روده از دوستش نتوانست اعتبار از دست رفته نیچه را در میان دانشوران یونان شناس باز آورد. اما این مطلب امروزه برای ما اهمیتی ندارد، زیرا آنچه مورد نظر ما است نیچه فیلسوف، اخلاق‌شناس، و روان‌شناس است نه استاد زبان‌شناسی تاریخی در بازل.

در دوره ۱۸۷۳ - ۱۸۷۶ نیچه چهار مقاله منتشر کرد که عنوان کلی آنها در نگرشهای نابهنگام^{۱۶} بود. در نخستین آنها سخت به داوید اشتراوس نگو نبخت تاخته بود و وی را نماینده

7. *Psyche* 8. *Reinische Museum* 9. Basel

۱۰. در متن *philosophy* آمده، ولی لغزش قلمی است و باید *philology* باشد. - م.

۱۱. دانشگاه لایپزیگ به همین سبب، به وی، بی آنکه امتحانی بگذرانند، درجه دکتری داد.

۱۲. inaugural lecture

13. Lucerne 14. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*

15. Wilamowitz Moellendorff 16. *Unzeitgemässe Betrachtungen*

بی سرویایی فرهنگی آلمان دانسته بود، و در دومین برت سازی از آموزش تاریخی و نشان دادن آن به جای فرهنگ زنده تاخته بود. در مقاله سوم شوپنهاوئر را آموزگار خوانده و وی را در برابر استادان دانشگاهی فلسفه سخت بزرگ داشته بود. و در چهارمین واگنر را سر آغاز نوزایش نبوغ یونانی دانسته بود.

در ۱۸۷۶ که چهارمین مقاله با عنوان ریشارد واگنر در بایروت^{۱۷} به چاپ رسید، جدایی نیچه و واگنر آغاز شده بود.^{۱۸} جدایی از این موسیقی سرانجامه پایان نخستین مرحله یاد دوره از رشد نیچه بود. اگر وی در دوره نخستین سقراط عقل باور را می گوید در دومین دوره در بزرگداشت او می کوشد. در نخستین دوره، دلیل وجودی فرهنگ، و در حقیقت زندگی بشری به طور کلی، را فرا آوردن نبوغ می داند، یعنی آوردن هنرمند و شاعر و موسیقیدان آفریننده. اما در دومین دوره نیچه علم را از شعر برتر می داند و تمامی باورهای پذیرفته شده را در برابر پرسش قرار می دهد و بخوبی نقش يك فیلسوف عقل باور و روشنگری فرانسه را بازی می کند.

نماینده این دوره کتاب بشری، بس - بسیار بشری^{۱۹} است که در اصل در ۱۸۷۸ - ۱۸۷۹ در سه بخش به چاپ رسید. دید این کتاب به يك معنا پوزیتیویستی است. نیچه از راهی غیر مستقیم به علم مابعدالطبیعه حمله می برد و می کوشد تا نشان دهد که آن جنبه هایی از تجربه و دانش بشری را که نیازمند توضیح مابعدالطبیعی می دانند یا يك روساخت متافیزیکی می طلبد، می توان از دید ماده باورانه توضیح داد. برای مثال، خاستگاه جداگانگی اخلاقی نیک و بد آنست که برخی کردارها به تجربه برای جامعه سودمندند و برخی زیانمند، اگرچه با گذشت زمان اصل فایده اندیشانه این جداگانگی از نظر ناپدید شود. و نیز، خاستگاه وجدان، ایمان به قدرت مرجع است: وجدان نه ندای خدا که ندای پدر و مادر و آموزگاران است.

آمیزه ای از رنجوری و سر خوردگی از کارهای حرفه ایش، که سرانجام به بیزاری کشید، سبب شد که نیچه در بهار ۱۸۷۹ از کرسی استادی در بازل کناره گیرد. و ده سال بعد را در آوارگی گذراند و در جست و جوی تندرستی در سوئیس و ایتالیا از اینجا به آنجا می رفت و گاهی سری نیز به آلمان می زد.

نیچه در ۱۸۸۱ سپیده دم^{۲۰} را منتشر کرد و در آن، همچنانکه اعلام کرده بود، نبرد با اخلاقی انکار نفس را آغاز کرد. از پی این کتاب در ۱۸۸۲ دانش شاد^{۲۱} آمد^{۲۲} که در آن به این اندیشه

17. Richard Wagner in Bayreuth

۱۸. نیچه گمان می کرد که واگنر وی را ابزاری در جهت پیشبرد واگنریسم می داند و بی گمان حق با وی بود. اما سرانجام حس کرد که واگنر حقیقی آنی نیست که او گمان می کرد. نشر [ایرایی] پارزفان آخرین ضربه به نیچه بود.

19. Menschliches Allzumenschliches 20. Morgenröte 21. Die fröhliche Wissenschaft

۲۲. پنجمین بخش دانش شاد در ۱۸۸۷ به آن افزوده شد.

برمی خوریم که مسیحیت دشمن زندگی است. نیچه [در این کتاب] «خدا مرده است» را به زبان خود گزارش می کند و بر آنست که مرگ خدا افقهای گسترده ای را به روی جانهای آزاده می گشاید. هیچیک از این دو کتاب توجهی بر نینگیخت. نیچه نسخه ای از سپیده دم را برای روده فرستاد، اما دوست پیشینش نامی از آن نبرد. بی توجهی آلمانیها به نوشته هایش سبب سردی نیچه نسبت به هم میهنانش شد.

در ۱۸۸۱ ایده بازگشت جاودانه به سراغ نیچه آمد و او این زمان در سیلس-ماریا^{۲۳} در [ناحیه] انگادین [از کشور سوئیس] بود. زمان بیکرانه را دورهایی است که در آن دورها هر آنچه بوده است همانگونه بازمی آید. این ایده دلگیر چندان نو نبود، اما بر نیچه با نیرویی مانند نیروی الهام فرود آمد و طرح ارائه اندیشه هایی که در ذهنش می جوشید از زبان حکیم ایرانی، زرتشت، در سرش افتاد که حاصل آن اثر نامدار وی، چنین گفت زرتشت^{۲۴}، بود. دو بخش نخستین آن جداگانه در ۱۸۸۳ به چاپ رسید. سومین بخش، که در آن اصل بازگشت جاودانه را اعلام می کرد، در آغاز ۱۸۸۴ نشر یافت، و چهارمین در اوایل ۱۸۸۵.

زرتشت، با ایده های «آبر انسان» و بازگون کردن همه ارزشها، نماینده سومین مرحله از اندیشه نیچه است. اما سبک شاعرانه و پیامبران اش به آن نمای اثری از یک اهل مکاشفه رami بخشید.^{۲۵} باز نمود آرامتری از ایده های نیچه را می توان در *فراسوی نیک و بد*^{۲۶} (۱۸۸۶) و *تبارشناسی اخلاق*^{۲۷} (۱۸۸۷) یافت که، همراه با زرتشت، چه بسا سترگترین نوشته های نیچه باشند. *فراسوی نیک و بد* نامه ای ستایشگرانه از [فیلسوف فرانسوی] هیپولیت تن^{۲۸} را به دنبال داشت و پس از انتشار *تبارشناسی اخلاق* نیچه نامه ای از این دست از سخن سنج دانمارکی، گئورگ براندس^{۲۹} دریافت کرد. براندس سپس در کپنهاگ درس-گفتارهایی درباره اندیشه های نیچه داد.

فراسوی نیک و بد عنوان فرعی پیشدرآمد *فلسفه آینده* را نیز بر خود داشت. نیچه طرحی نیز برای باز نمود سیستمی از فلسفه خویش داشت و یادداشت های فراوانی برای آن کرد و چند بار عنوانی را که برای آن برگزیده بود تغییر داد. نخست عنوان *خواست قدرت*، برداشتی تازه از طبیعت یا *خواست قدرت*، کوششی برای برداشتی تازه از جهان بر آن نهاد. به عبارت دیگر، همانگونه که شوپنهاور فلسفه ای بر بنیاد مفهوم *خواست زندگی* بنا کرده بود، نیچه نیز

23. Sils - Maria 24. *Also sprach Zarathustra*

۲۵. رودلف کارناب اشاره می کند که نیچه هنگامی که خواست به متافیزیک روی آورد، بدرستی به شعر روی کرد. بدینسان، کارناب زرتشت را گواه تجربی برداشت نو پوزیتیویستی خود از ماهیت علم مابعدالطبیعه می داند.

26. *Jenseits von Gut und Böse* 27. *Zur Genealogie der Moral*

28. Hippolyte Taine 29. Georg Brandes

می خواست فلسفه‌ای بر بنیاد ایده «خواست قدرت» بنا کند. سپس تکیه را تغییر داد و عنوان خواست قدرت، کوششی برای بازگون کردن همه ارزشها^{۳۰} بر آن نهاد. اما، در واقع، این اثر عمده طرح ریزی شده هرگز به پایان نرسید، اگرچه کتاب دجال^{۳۱} [یا ضد مسیح] قرار بود که نخستین بخش از آن باشد. یادداشتهای نیچه برای طرحی که ریخته بود پس از مرگش انتشار یافت. نیچه طرحش را کنار نهاد تا حمله‌ای کوبنده به واگنر کند و ماجرای واگنر^{۳۲} (۱۸۸۸) را نوشت و آن را با نیچه رویاروی واگنر^{۳۳} دنبال کرد. این رساله همراه با دیگر رساله‌های سال ۱۸۸۸ مانند غروبِ بتان^{۳۴}، دجال، و آنکِ مرد^{۳۵} (که نوعی زندگینامه خویش است) پس از درهم شکستگی وی چاپ شد. نوشته‌های این سال آشکارا نشانه‌های تنش شدید و آشفتگی ذهن را در خود دارد و بویژه آنکِ مرد با اوجی که روحیه خودستایی در آن گرفته است، پریشانی روانی را بخوبی نشان می‌دهد. در پایان سال نشانه‌های مشخص دیوانگی در وی آشکار شد و در ژانویه ۱۸۸۹ نیچه را از تورینو، که آنگاه در آن می‌زیست، به درمانگاه روانی در بازل بردند. دیگر هرگز بهبود نیافت، اما پس از چندی درمان در بازل و سپس درینا توانست به خانه مادرش در نومبورگ برود.^{۳۶} این زمان مردی نامدار شده بود، اما در آنچنان وضعی نبود که بتواند آن را درک کند. نیچه در ۲۵ اوت ۱۹۰۰ مُرد.

۲. مرحله‌های اندیشه نیچه همچون «نقاب»

در بخش پیشین به مرحله‌ها یا دوره‌های رشد اندیشه نیچه اشاره کردیم. این فیلسوف خود، هنگامی که به واپس می‌نگرد، این مرحله‌ها را «نقابها»ی گوناگون می‌نامد. برای مثال، نگره جان آزاده^{۳۷}، یعنی دیدگاه سنجشگرانه و عقل باورانه و شک آورانه يك مشاهده گر زندگی، که وی در دومین دوره در پیش می‌گیرد، يك «ژست ناجور» بود، يك، باصطلاح، طبیعت ثانوی، که بنا بود وسیله‌ای باشد برای آنکه او به طبیعت نخستین یا حقیقی خود برسد. این طبیعت ثانوی را می‌باید دور افکند همانگونه که مار پوست کهنه خود را می‌افکند. افزون بر این، نیچه عادت داشت که از اصلاها یا نظریه‌های خاصی سخن گوید که گویی نیروی پاینده زندگی سازنده آنهاست یا

30. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*

31. *Der Antichrist* 32. *Der Fall Wagner* 33. *Nietzsche contra Wagner*

34. *Die Götzendämmerung* 35. *Ecce Homo*

۳۶. نیچه گرفتار رنجوری و بی‌خوابی بود و تنهایی و فراموش شدگی وی را آزار می‌داد. اگرچه خواهرش می‌کوشد این واقعیت را انکار کند، اما وی در روزگار دانشجویی دچار سیفیلیس شد و همین بیماری پس از آنکه سیری غیر عادی در پیش گرفت، سرانجام در مغز وی اثر گذاشت.

37. free spirit [der freie Geist]

شر بهای نیر و بخشی هستند که آدمی به خود می‌خوراند. برای مثال، نظریه بازگشت جاودانه يك آزمایش قدرت بود، آزمایش قدرت نیچه برای آنکه به جای «نه»ی شوپنهاوئری به زندگی «آری» بگوید. آیا اومی توانست با این اندیشه دست و پنجه نرم کند که تمامی زندگانی او، دم به دم آن و هر رنج و عذاب و هر خواری کشیدگی آن بی شمار بار در سراسر زمان بی پایان از نو بازآید؟ آیا می‌توانست با این اندیشه دست و پنجه نرم کند و آن را نه با تسلیم و رضای رواقی که با شادی در آغوش بفشارد.

البته، نه آنست که نیچه يك روز خوش به خود گفته باشد که: «اکنون چندی حالت يك پوزیتیویست و يك سنجشگر و مشاهده گر علمی سردنگر را به خود می‌گیرم، زیرا گمان می‌کنم که برای سلامت ذهن سودمند باشد.» بلکه او بجد کوشید که چنین نقشی را به عهده گیرد تا اینکه پس از سر بر آوردن از آن میان با واپس نگری دانست که آن شربت جان بخشی بوده که خود به خویشتن نوشانده و نقابی بوده است که جهت راستین اندیشه وی در زیر آن می‌توانست ناپیدا پرورش یابد. و اما جهت راستین اندیشه وی چه بود؟ با در نظر داشتن آنچه نیچه درباره دستیابی از خلال آن مرحله‌ها به سرشت راستین خویش می‌گوید، البته، گرایش به این خواهد بود که نظریه اصولی بیان شده در آثار پسین و یادداشتهای خواست قدرت را (که پس از مرگش به چاپ رسیده) اندیشه راستین وی بدانیم. اما، به گمان من، اگر بر نظریه نقابها تکیه کنیم، آن را در بر گیرنده دوران سوم وی نیز می‌باید بدانیم. چنانکه هم اکنون اشاره کردم، او از نظریه بازگشت جاودانه همچون يك آزمایش قدرت سخن می‌گوید و این نظریه از آن دوره سوم است. افزون بر این، در دوره سوم بود که نیچه آشکارا از دید نسبیت باورانه و عمل باورانه خویش از حقیقت سخن می‌گوید. نظریه کلی او درباره حقیقت، در واقع، اجتماعی است نه فردی. بدین معنا که آن نظریه‌هایی درست شمرده می‌شود که از نظر زیستی برای نوعی خاص یا برای گونه خاصی از انسان سودمند باشد. بدینسان، نظریه «آبر انسان» اسطوره‌ای است که تا آنجا که به گونه والاتری از انسان توانایی پرورش توانمندیهایش را می‌بخشد، درست است. اما اگر بر ایده نقابها تکیه کنیم می‌باید گفته‌هایی از این دست را که «سنجه حقیقت شدت گرفتن احساس قدرت است» به معنایی شخصی بگیریم و آن را در مورد سومین دوره اندیشه نیچه نیز همان اندازه صادق بدانیم که در مورد مرحله‌های یکم و دوم.

در این صورت، البته، چیزی به عنوان «اندیشه راستین» نیچه نمی‌ماند که به صورت نظریه‌های معین فلسفی بازگفتنی باشد. زیرا تمامی اندیشه بیان شده او وسیله‌ای می‌شود برای آنکه نیچه، با اصطلاح کی‌یر که گور، همچون يك فرد هستی دار بکوشد تا [از راه آن] توانمندیهای خود را فعلیت بخشد. اندیشه‌های وی رسانه‌ای است که ما از راه آن می‌باید بکوشیم تا معنای يك زندگی (اگرستانس) را درک کنیم. آنگاه از زندگانی و آثار نیچه آنگونه برداشتی را خواهیم داشت

که کارل یاسپرس نمونه‌ای عالی از آن را به دست می‌دهد.^{۳۸}

این نویسنده [یعنی، مؤلف کتاب] قصد چون و چرا کردن درباره ارزش برداشت اگزیستانسیل از زندگی و اندیشه نیچه را ندارد. اما در کتابی از این دست خواننده حق دارد که انتظار برخورد با شرحی از گفته‌های نیچه و چهره یا، باصلاح، نمای اجتماعی او را داشته باشد. سرانجام، هنگامی که فیلسوفی اندیشه‌ها را روی کاغذ می‌آورد و انتشار می‌دهد، تو گویی که آنها زندگانی جداگانه‌ای برای خود می‌یابند و چنانکه افتد و دانی اثری بیش یا کم از خود بر جا می‌گذارند. درست است که فلسفه نیچه گرایشی سیستم‌هایی چون سیستم اسپینوزا یا هگل را ندارد، و او خود از این نکته بخوبی آگاه بود. و اگر کسی در آن در پی «ژرف اندیشی» آلمانی باشد، می‌باید به ژرفنای آن چشم بدوزد. اما اگر چه نیچه خود به جنبه‌های شخصی اندیشه خویش و ضرورت ژرفکاوی در آنها توجه می‌داد، این واقعیت همچنان بر جاست که وی چند چیز را سخت باور داشت، از جمله اینکه خود را پیامبر می‌دانست و نیرویی می‌شمرد که از نو شکل می‌دهد و اندیشه‌های خود را در حکم «دینامیت» می‌دانست. اگر چه بر پایه بینش او از حقیقت نظریه‌های وی نیز ناگزیر در شمار اسطوره‌اند، اما این اسطوره‌ها با ارزشگذاریهایی که نیچه با شور تمام بر آنها تکیه می‌کند سخت هم‌معناتند. و آنچه بیش از همه سرچشمه نفوذ عظیم او بوده چه بسا همین ارزشگذاریهایی بوده باشد.

۳. نخستین نوشته‌های نیچه و سنجشگری فرهنگ کنونی

اشاره کردیم که نیچه در دوران دانشجوییش در لایپزیگ کتاب جهان همچون خواست و باز نمود نوشته شوپنهاوئر را کشف کرد، و اگر چه نیچه از آن بدین بزرگ انگیزش فکری قوی یافت، اما هرگز مرید شوپنهاوئر نشد. در زایش تراژدی، برای مثال، تا آنجا به دنبال شوپنهاوئر می‌رود که چیزی را بن انگاره خود قرار می‌دهد که آن را «یگانگی ازلی» می‌نامد و آن چیز خود را در جهان و در زندگانی انسان نمایان می‌کند، و آنجا، همچون شوپنهاوئر، زندگی را هولناک و تراژیک وصف می‌کند و از دگرگون کردن و بهبود بخشیدن به آن از راه هنر، یعنی کار آفریننده نابه، سخن می‌گوید. در عین حال، حتا در کارهای نخستینش، که الهام‌پذیرفتگی از فلسفه شوپنهاوئر در آنها پدیدار است، نیز راستای کلی اندیشه نیچه به سوی تأیید زندگی است نه نفی آن. هنگامی که نیچه در ۱۸۸۸ به زایش تراژدی باز پس می‌نگریست و بر آن بود که در آن نگرشی از زندگی بیان شده است که برابر نهاد (آنتی تز) نگرش شوپنهاوئر است، این گفته بی پایه نبود.

نیچه بر آنست که یونانیان نیک می‌دانستند که زندگی هولناک است و بیان ناشدنی و خطرناک. و

۳۸. در کتاب درآمدی به فهم فلسفیدن نیچه (Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens)، در نظر یاسپرس نیچه و کی‌یر که گوردو «استثنا» هستند، دو تن آوردگی (تجسم) امکانات گوناگون زندگی انسانی.

اگرچه از سرشت راستین جهان و زندگانی بشری آگاه بودند، تن به بدبینی نمی سپردند و به زندگی پشت نمی کردند و آنچه می کردند بهتر کردن سیمای جهان و زندگانی بشری از راه رسانه هنر بود. و آنگاه می توانستند به جهان همچون یک پدیده زیبایی شناسیک «آری» بگویند. و اما، برای این کار، بر حسب نگره ها یا ذهنیت های دیونوسوسی یا آپولونی، دوراه در پیش بود.

دیونوسوس^{۳۹} برای نیچه نماد رود زندگی است که تمام سدها را می شکند و هیچ بندوباری نمی شناسد. در آیینهای دیونوسوسی یا باکوسی می بینیم که پرستندگان سرمست سر از پانشناس بازندگی یکی می شوند و سدهایی که اصل فردگردی^{۴۰} [میان افراد] بر پامی کند، روبه فرو ریختن می رود؛ حجاب مایا کنار می رود و زنان و مردان در رود زندگی غوطه ور می شوند، که نماینده آن «یگانگی ازلی» است. و اما، آپولون نماد نور است و انداز و بندوبار، و نماینده اصل فردگردی. نگره آپولونی در جهان رؤیایی ایزدان اولمپی فراموده می شود.

و اما، البته، می توانیم از نظریه های متافیزیکی درباره «یگانگی ازلی» و سخن شوپنهاور درباره اصل فردگردی دور شویم و مطلب را به صورت روان شناسیک بیان کنیم. نیچه در زیر کار آن میانه روی که اغلب به یونانیان نسبت می دهند و در زیر کار دلدادگی آنان به هنر و زیبایی و صورت، آن سیل غریزه و انگیزه و شور و تارک و آماسیده و بی شکل را می بیند که می خواهد همه چیز را از سر راه خود بربود.

و اما، اگر بر آن باشیم که زندگی به خودی خود چیزی است مایه ترس و وحشت و بدبینی، به معنایی که نگره «نه-گوی» از آن می فهمد، تنها راه گریز از آن سیمای زیبایی شناسیک دادن به واقعیت است، و برای این کار دوراه در پیش است: یکی کشیدن پرده ای زیبایی شناسیک بر چهره واقعیت و آفریدن جهان آرمانی صورت و زیبایی، و این راه آپولونی است که فرامود خود را در اساطیر اولمپی و هنرهای حماسه سرایی و پیکرنگاری می یابد. راه دیگر «آری-گوی» پیر و زمندان به زندگی و با آغوش باز روی کردن به آنست با تمامی تاریکی و هولناکیش. این نگره دیونوسوسی است و هنرهای خاص آن تراژدی و موسیقی است. تراژدی برآستی به زندگی سیمای زیبایی شناسیک می بخشد، اما پرده ای به روی آن نمی کشد و آن را آنچنانکه هست می نماید، بلکه زندگی را به صورت زیبایی شناسیک به نمایش می گذارد و به آن آری می گوید. چنانکه نام زایش تراژدی نشان می دهد، نیچه در این کتاب یکسره با خاستگاهها و پرورش تراژدی یونانی سروکار دارد. اما اینجا به این مطلب نمی توانیم پرداخت و اینکه دانشمندان یونان شناس تا کجا با گزارش نیچه از خاستگاههای تراژدی همراه اند از نظر آنچه اکنون دنبال می کنیم اهمیتی ندارد. نکته مهم، به نظر نیچه، آنست که عالیتزین دستاورد فرهنگ یونانی، پیش از آنکه به فساد ملت باوری (ناسیونالیسم) سقراطی دچار شود، آن بود که این فرهنگ آمیزه ای از

عناصر دیونوسوسی و آپولونی بود.^{۴۱} فرهنگ راستین عبارتست از یگانگی نیروهای زندگی، یعنی عنصر دیونوسوسی همراه با عشق به صورت و زیبایی که ویژگی نگره آپولونی است. اگر زندگی به صورت پدیده زیبایی شناسیک رواشمرده می شود، گل سرسبد بشریت آنانند که به زندگی چنین سیمایی می بخشند و به آدمیان توانایی آن را می دهند که زندگی را اینگونه ببینند و به آن «آری» گویند. به عبارت دیگر، نبوغ آفریننده والاترین فراورده فرهنگ است. در حقیقت، نیچه دردوره ای که از نظر می گذرانیم چنان سخن می گوید که گویی فراوردن نبوغ هدف و غایت فرهنگ و مایه حقانیت آنست. وی این نکته را، برای مثال، در مقاله دولت یونانی^{۴۲} (۱۸۷۱) بر روشنی بازمی گوید و اینجا و جاهای دیگر پافشاری می کند که رنج و زحمت اکثریت در کشاکش زندگی از آنرو برحق است که اینان زیر ساختی را فراهم می کنند که بر روی آن نبوغ پدیدار تواند شد، خواه نبوغ هنری باشد یا موسیقایی یا فلسفی. زیرا نبوغ آن آلتی است که گویی زندگی به وسیله آن نجات می یابد.

نیچه بر پایه این اندیشه ها ارزیابی سخت کو بنده ای از فرهنگ آلمانی روزگار خود می کند. برای مثال، دانش تاریخی درباره فرهنگهای گذشته را با خود فرهنگ رویاروی هم می نهد و فرهنگ را «یگانگی سبک هنرمندانه در تمامی فرماندهای زندگانی يك قوم» وصف می کند. اما سنجشگری وی از فرهنگ آلمانی نمی باید ما را در اینجا به خود مشغول دارد. بجای آن می توانیم به دو سه اندیشه کلی بپردازیم که راه به اندیشه پسین نیچه نیز می برد.

نیچه این پرسش را پیش می کشد که آیا زندگی باید بر دانش فرمانروا باشد یا دانش بر زندگی؟ «از این دو کدامین قدرت برتر و بی چون و چرا است؟ هیچکس شك ندارد که زندگی قدرت برتر و بی چون و چرا است....» این بدان معناست که فرهنگ سده نوزدهم، که ویژگی آن فرمانروایی دانش و علم است، در خطر کین خواهی نیروهای حیاتی است که ترکیدن آنها بر بریت تازه ای پدید خواهد آورد. نیچه در زیر کار زندگانی مدرن نیروهای حیاتی را می بیند که «وحشی و ابتدایی و یکسره بی رحم اند. چشم آدمی با انتظاری ترس آلود بر آن خیره می ماند چنانکه گویی بر دیگجوش آشپزخانه يك جادوگر... برای يك قرن می باید چشم به راه پیچ و تابهایی باشیم که جهان را می لرزاند.» در سده نوزدهم هم از بابت وضعی که انسان هم اکنون به آن رسیده است خشنودی می بینیم و هم گرایشی همه گیر به پیشبرد يك میانمایگی یکدست که دشمن نبوغ است و دولت ملی پروراننده آنست و جنبشهایی که به سوی دموکراسی و سوسیالیسم روانند نمایاننده آن. اما دلیلی ندارد که گمان کنیم کمال یابی توانمندیهای انسان به پایان رسیده است. پدیدارگشتن آن نیروهای نهفته ویرانگر راه را برای پدید آمدن نوع والاتری از انسان به صورت افراد برجسته،

۴۱. به نظر نیچه، تراژدیهای آیسخولوس اوج فرمانود هنری این آمیزه است.

هموار خواهد کرد.

البته، این نظر، چنانکه نیچه خود می گوید، دربردارنده يك بینش زبر-تاریخی^{۴۳} است. یعنی مخالف آنگونه مشر و عیتی است که هگل، به نام خود-نمایانگری جبری لوگوس یا ایده، به اکنون می بخشد و دربردارنده بینشی از ارزشها است که از وضع تاریخی کنونی برمی گذرد. انسان شکل پذیر است و توانایی برگزشتن از خویش و تحقق بخشیدن به امکانات تازه را دارد؛ و نیازمند يك بینش، يك هدف، يك حسّ جهت یابی است. علم تجربی نمی تواند چنین بینشی را فراهم کند. نیچه اگر چه در نوشته های نخستینش چندان از مسیحیت سخن نمی گوید، اما روشن است که دین مسیحی را سرچشمه الهام چنین بینشی نمی داند. آنگاه آنچه می ماند فلسفه است، اما نه فلسفه ای که استادان دانشور دانشگاه عرضه می کنند، بلکه فلسفه ای که فلسفه يك اندیشه گر تنهاست؛ اندیشه گری که امکانات از-خویش-برگزشتن انسان را بر روشنی می بیند و پیروایی از آن ندارد که «خطرناک» باشد. همینکه معلوم شد که چیزها تا چه اندازه دگرگونی پذیرند، فلسفه می باید «بادلیری بی رحمانه» روی به «وظیفه بهبودبخشیدن به آن جنبه هایی از جهان» آورد «که دگرگونی پذیر شناخته شده اند»^{۴۴} هنگامی که نیچه در سالهای پسین به این رساله های نخستین بازپس می نگرد، در این آرمان که فیلسوف می باید داور زندگی و آفریننده ارزشها باشد، زرتشت یا خویشتن را می بیند. این بازگشتی است به همان چیز نخستین.

۴. سنجشگری اخلاق

سنجشگری نگره اخلاقی تا آنجا که این نگره تصدیق وجود يك قانون اخلاقی جهانگیر و ارزشهای مطلق اخلاقی را دربردارد در نوشته های نخستین نیچه نهفته است. دیدیم که در زایش تراژدی، به گفته خودش، تنها ارزشهای زیبایی شناسیک را به رسمیت می شناسد. نیچه در مقاله ای که درباره داوید اشتراوس نوشته است به این عقیده اشتراوس اشاره می کند که همه هست و نیست و گوهر اخلاق عبارتست از آنکه به همه انسانهای دیگر آنچنان بنگریم که آنان را دارای همان نیازها، خواسته ها و حقوقی بدانیم که خود داریم و سپس می پرسد که این حکم از کجایم؟ آیا

43. supra - historical

۴۴. نیچه در شوپنهاور در مقام آموزگار اشاره می کند که «مسیحیت بی گمان یکی از نابترین نمودگارهای انگیزش به سوی فرهنگ است، درست در جهت [پرویش و] فرا آوردن و بازهم فرا آوردن قدیس». اما بحث را اینگونه دنبال می کند که مسیحیت را برای گرداندن چرخ آسیای دولت به کار گرفته اند و ازینرو دچار فساد درمان ناپذیر شده است. روشن است که وی دین مسیحی را نیروی ته کشیده ای می داند. نیچه در بازپس نگری به زایش تراژدی خاموشی آن درباره مسیحیت را خاموشی دشمنانه ای می شمارد. زیرا این کتاب تنها ارزشهای زیبایی شناسیک را به رسمیت می شناسد که مسیحیت، به گمان نیچه، برای آنها اعتباری نمی شناسد.

اشتراوس به صورت بدیهی پایه این حکم را بر نظریه داروینی فرگشت^{۴۵} می گذارد. اما [نظریه] فرگشت چنین پایه ای فراهم نمی کند. رده انسان از گونه های بسیار تشکیل شده است و این ادعایی است پوچ که از ما بخواهند چنان رفتار کنیم که ناهمگونیها و جداگانگیهای فردی را نابوده یا بی اهمیت انگاریم. و دیدیم که نیچه تکیه را بر افراد برجسته می گذارد نه بر نژاد یا نوع.

و اما، در بشری، بس - بسیار بشری است که نیچه کمابیش به تفصیل به اخلاق می پردازد. این کتاب مجموعه یی از گزین - گویه ها^{۴۶} است نه يك رساله سیستماتیک. اما اگر نکته هایی را که درباره اخلاق می گوید با هم بسنجیم، نظریه ای کمابیش یکپارچه از آن بر می آید.

نخستین نشانه انسان شدن حیوان آنست که ذهنیاتش دیگر تنها در جهت کامجویی آنی نیست، بلکه روبه سوی آن چیزی دارد که در زمان دراز سودمند شناخته می شود. اما هنوز از وجود اخلاق سخن نمی توانیم گفت مگر آنکه این سودمندی به معنای سودمندی برای زندگی، ماندگاری، و بهزیستی جامعه شناخته شود. زیرا «اخلاق پیش از هر چیز وسیله ای است برای نگاهداشت جامعه در کل و درمان داشتن آن از نابودی». برای آنکه فرد کردار خود را با خواسته های جامعه همساز کند زور می باید درکار آید. اما نیروی سنت جای زور را می گیرد و آنگاه ندای دستور دهنده جامعه به صورت آن چیزی درمی آید که بر آن نام «وجدان» می گذاریم. آنگاه فرمانبری می تواند به صورت طبیعت دومین (ثانوی) درآید و با لذت همراه شود. در عین حال بر چسبهای اخلاقی از کردارها فراتر می روند و نیت های کنندگان را در بر می گیرند و آنگاه مفهومیهای فضیلت و اهل فضیلت پدید می آید. به دیگر سخن، اخلاق گام به گام ظرفیتر و از این راه درونی می شود.

تا اینجا نیچه مانند فایده باوران^{۴۷} سخن می گوید و برداشت او از اخلاق همانندینی با آنچه برگسون اخلاق بسته می خواند، دارد. اما همینکه به رشد تاریخی اخلاق بنگریم «تاریخ آغازین دوتویه ای از نیک و بد» می بینیم. و آنچه براستی ویژگی اندیشه نیچه است همین پرورش ایده دودیدگاه اخلاقی است. اما در نوشته های پسین وی است که درباره این ایده چنانکه باید بحث می شود.

نیچه در فرا سوی نیک و بد می گوید که دو گونه بنیادین از اخلاق کشف کرده است، «اخلاق سروران و اخلاق بندگان». در هر تمدن برتر این دو با هم درآمیخته اند و عناصر این دورا حتا در یک انسان می توان یافت. اما مهم آنست که آن دورا از هم بازشناسیم. در اخلاق سروران یا اخلاقی مهان (آریستوکراتها) «نیک» و «بد» برابر است با «والا» و «پست»، و در آن بر چسبهای اخلاقی را بر مردمان می زنند نه بر کردارها. اما در اخلاق بندگان سنج سودمندی برای جماعت ناتوانان و بی زوران است و صفاتی چون همدردی و مهربانی و فروتنی را ارج می نهند و فضیلت می شمارند و

مردمان قوی و خودرای را خطرناك می‌دانند و بنا بر این «بد» می‌شمارند. بنا به سنجه‌های اخلاق بندگان «نیکمرد» اخلاق سروران «بد» شمرده می‌شود. اخلاق بندگان بدینسان اخلاق گله‌ای است. ارزشگذاریهی اخلاقی آن فرمانموهای نیازهای گله‌ای است.

این دیدگاه در تبارشناسی اخلاق سیستمانه تر گسترش می‌یابد و در آنجا نیچه مفهوم بیزاری را درکار می‌آورد. گونه برتر انسان ارزشهای خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار خویش می‌آفریند. اما نرمخویان و بی‌زوران هر اسان از نیر و مندان، می‌کوشند تا با مطلق کردن ارزشهای گله‌ای بر آنان افسار زنند و رامشان کنند. «سرکشی اخلاقی» بردگان هنگامی آغاز می‌شود که بیزاری آفریننده می‌شود و از خود ارزش می‌زاید. البته، گله این بیزاری را به روی خود نمی‌آورد و بیزاری از راههای کژ و کوژکار می‌کند. اما روانشناس اخلاق می‌تواند وجود و شیوه کردار پیچیده آن را ردیابی و آشکار کند.

بنا بر این، آنچه در تاریخ اخلاق می‌بینیم کشاکشی است میان دو گونه نگره یا دید اخلاقی. از دیدگاه انسان والا میان آن دوه يك معنا همزیستی تواند بود. یعنی، می‌توانست همزیستی باشد اگر که گله، که از دستیابی به هر چیز والا ناتوان است، خرسند به آن می‌بود که ارزشهای خود را برای خود نگاه دارد. اما تنها به این خرسند نیست و می‌کوشد تا ارزشهای خود را جهانگیر کند؛ و، به نظر نیچه، دست کم در غرب، در مسیحیت، توانسته است خود را جهانگیر کند. البته، نه آنست که نیچه به اخلاق مسیحی هیچ ارجی ننهد، بلکه، از جمله آن را مایه ظرافت یافتن طبع انسان دانسته است. در عین حال در آن فرمانمود بیزاری را می‌بیند که از ویژگیهای غریزه گله‌ای یا اخلاق بندگان است. و همین بیزاری را به جنبشهای مردم باورانه (دموکراتیک) و سوسیالیستی نیز نسبت می‌دهد که ریشه این جنبشها را نیز در مسیحیت می‌داند.

بنا بر این، نیچه بر آنست که تصوّر يك دستگاه اخلاقی یکسان و جهانگیر و مطلق را می‌باید دور افکند. زیرا چنین اخلاقی برآمده از بیزاری است و نماینده زندگانی پست.^{۴۸} و بجای تصوّر يك دستگاه اخلاقی جهانگیر و مطلق (و یا در حقیقت دسته‌های گوناگون ارزشها، نسبت به جامعه‌های گوناگون، اگر که هر دسته رارشته پیوندی میان تمامی اعضای جامعه بدانیم) می‌باید تصوّر رده‌بندی گونه‌های مختلف اخلاق را گذاشت. گله با ارزشهای خود به جای خود، اما به شرط آنکه نتواند به چنان قدرتی دست یابد که آنها را برگردۀ گونه والا تر انسان بگذارد، برگردۀ انسانی که رسالت او آفریدن ارزشهای خویش است، یعنی ارزشهایی که به انسان توانایی برگزشتن از وضع کنونی خویش را می‌بخشد.

بنا بر این، هنگامی که نیچه از ایستادن در فرا سوی نيك و بد سخن می‌گوید، آنچه در سر دارد بر شدن از، با اصطلاح، اخلاق گله‌ای است که، به گمان او، همه را به سطحی همگانی فرو می‌کشد و

۴۸. آن فلسفه زندگی کلی را که زمینه ساز چنین حکمهایی است پس از این طرح خواهیم کرد.

دوستار میانمایگی است و بازدارندهٔ پرورش گونهٔ والاتری از انسان؛ نه آنکه مقصودش یکسره چشم پوشیدن از ارزشها ویرانداختن همهٔ بندوبارها باشد. انسانی که نیروی زورآور آنچه را که در عرف اخلاق نامیده می شود، پس می زند، چه بسا چنان کم توان و تباهی گرفته باشد که خود را از نظر اخلاقی ویران کند. و تنها گونهٔ والای انسان است که می تواند به معنایی که اصطلاح «فراسوی نیک و بد» در اخلاق بیزاری دارد، سلامت به این فراسورود. و این انسان چنین می کند تا آنگونه ارزشهایی را بیافریند که فرامودی از زندگانی فرارونده باشد و وسیله ای باشد در دست انسان برای برگزشتن از خویش به سوی اُبر انسان، به سوی ساحت والاتری از زندگانی انسانی. اما هنگامی که نوبت بازگفتن درونمایهٔ ارزشهای تازه می رسد، نیچه بر استی نوری چندان فراراه نمی افکند و برخی از فضیلتهایی که او بر آنها تکیه می کند چنان به ارزشهای کهن می مانند که مایهٔ شک می شود، اگر چه او بر آنست که آن ارزشهای کهن را «بازگون» کرده است، یعنی، به دلیل انگیزه ها، نگره ها و اراج گذاریهایی که بیان می کنند از آنها چیز دیگری ساخته است. و اما، در کل می توان گفت که آنچه نیچه در پی آنست بالاترین یکپارچگی ممکن از تمامی جنبه های سرشت انسانی است. وی مسیحیت را از بابت خوارشمردن تن، انگیزه های طبیعی، غریزه، شور، و ضدیت با به کار گرفتن آزادانه و بی قید ذهن و ارزشهای زیبایی شناسیک و جز آنها، گناهکار می شمرد. اما البته مراد او از هم گسیختن شخصیت انسانی و درآوردن آن به صورت توده ای از انگیزه های همستیز و شورهای بی بندوبار نیست. آنچه در میان است مسئلهٔ یکپارچه کردن [شخصیت انسان] همچون فرامودی از نیرومندی است نه از ریشه برکندن و کشتن آن از سر ترسی که زادهٔ وجدان ناتوانی است. البته، نیچه گزارشی بسیار یکسویه از نظریهٔ مسیحی دربارهٔ انسان و ارزشها می دهد. اما پافشاری بر این دید یکسویه برای او اساسی است. وگرنه کی می توانست اینهمه پافشاری کند که جز همان آرمانی از انسان که برخی از نازیها خوش داشتند به او نسبت دهند، چیزی تازه در چنته دارد.

۵. خداناباوری و پیامدهایش

نیچه دردانش شاد می گوید که: «بزرگترین رخداد روزگاران نزدیک — [یعنی] اینکه خدا مرده است، و اینکه دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد — تازه نخستین سایهٔ خود را بر اروپا افکنده است.... سرانجام افق در پیش روی ما گشوده شده است، اگر چه افقی روشن نباشد؛ سرانجام دریا، دریای ما، فراروی ما گشاده گشته است. چه بسا هرگز دریایی به این گشادگی در کار نبوده است.»^{۴۹} به دیگر سخن، فرو ریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش کامل نیروهای آفرینندهٔ انسان می گشاید. خدای مسیحی با امر و نهی هایش دیگر راه را بر ما نمی بندد؛ و چشمان

انسان دیگر به يك قلمر و دروغین زَبَر طبیعی، به جهان دیگر به جای این جهان، دوخته نمی شود. آنچه این دیدگاه در خود نهفته دارد آنست که تصوّر خدا دشمن زندگی است و این درست همان نکته ای است که نیچه در نظر دارد و با گذشت زمان با شدت فزاینده ای آن را بیان می کند. در غروب بتان می گوید که «مفهوم خدا تاکنون بزرگترین دشمن زندگی بوده است.» و در دَجَال [یا ضد مسیح] می گوید که: «با [مفهوم] خدا صلاّی جنگ با زندگی، طبیعت، و خواست زندگی در داده شده است! خدا فرمولی است برای هر گونه تهمت بستن بر این جهان و هر گونه دروغ درباره جهانی فرا سوی این جهان!» بیش از این نیازی به نقل گفتارهای او نیست. نیچه پنهان نمی کند که دین در برخی از مرحله هایش فرامود خواست زندگی بوده است، و بلکه خواست قدرت؛ اما نگره کلی او آنست که خدا، بویژه خدای دین مسیحی، دشمن زندگی است؛ و هنگامی که [این خدا] فرامود خواست قدرت می شود، آن خواست خواست گونه پستتر انسان است.

با چنین دیدی جز این نتواند بود که نیچه گزینش میان خدا باوری، بویژه خدا باوری مسیحی، و خدا ناباوری را مسئله سلیقه یا غریزه بداند. او نیز می پذیرد که در میان اهل ایمان نیز مردان بزرگ بوده اند، اما بر آنست که دست کم امروزه، که وجود خدا دیگر امری بدیهی نیست، نیر و مندی و آزادی عقلی و استقلال انسان، و دلبستگی به آینده او خدا ناباوری می طلبد. ایمان نشانه ناتوانی، ترس، تباهی، و نگره نفی کننده زندگی است. البته، وی می کوشد طرحی از خاستگاههای ایده خدا به دست دهد و با شادمانی به مغالطه پیدایش شناسی^{۵۰} دست می زند و ادعا می کند: همینکه نشان دادیم که ایده خدا از کجا پیدا شده است، دیگر هیچ نیازی به دلیلی برای رد وجود خدا نیست. اگر چه گهگاه دلیل مخالف نظری نیز برای رد ایمان به خدا می آورد، اما در کل اساس را بر وهمی بودن این ایمان می گذارد و انگیزه اصلی رد این ایمان برای وی آنست که انسان (یا نیچه خود) می تواند جای خدا را در مقام قانونگذار و آفریدگار ارزشها بگیرد. آنگونه که نیچه خدا باوری را در کل و بویژه در مسیحیت محکوم می کند، به عنوان يك حمله نظری صرف ارزش چندانی ندارد. اما آن جنبه ای از مسئله که او به آن اهمیت بسیار می دهد جنبه نظری آن نیست، بلکه وی بر آنست که تا آنجا که پای مسائل یزدانشناسی (تئولوژی) در میان است نیازی نیست که خود را بر سر این افسانه ها به زحمت اندازیم. بیزاری نیچه از مسیحیت در اساس از اثری است که مسیحیت به گمان او در انسان دارد، یعنی اینکه مسیحیت انسان را ناتوان و ذلت کش و اهل تسلیم و رضا و افتاده بار می آورد و یا وجدان عذاب آلوده ای به وی می بخشد و نمی گذارد خود را آزادانه بپروراند. مسیحیت یا از رشد افراد برتر جلوگیری می کند و یا آنان را خرد می کند، چنانکه پاسکال را کرد.^{۵۱}

50. genetic fallacy

۵۱. نیچه گهگاه به سود ارزشهای مسیحی سخن می گوید. اما ارج گذارهای او آنچنان نیست که همیشه اسباب خشنودی خاطر مسیحیان باشد. برای مثال، از این سخن می گوید که مسیحیت جس راستگویی [یا حقیقت جویی] و آرمان عشق را پروراند است، اما از سوی دیگر تأکید می کند که سرانجام حس راستگویی به ستیز با برداشت مسیحی از حقیقت ←

این نکته نیز گفتنی است که نیچه در حمله‌ای که به مسیحیت می‌برد چه بسا از عشوه‌گریها و دلرباییهای باورها و آرمانهای مسیحی سخن می‌گوید. و آشکار است که او این کشش را حس می‌کرد و آن را از جمله به این دلیل رد می‌کرد تا به خود ثابت کند که «گذشته از این واقعیت که من خود تباهی زده هستم، دشمنِ چنین موجودی نیز هستم.» رد کردن خدا برای او نشانه قدرت درونی او و توانایی او برای زیستن بدون خدا بود. اما از دیدگاه فلسفی ناب نتیجه‌گیریهایی که از خدا ناباوری می‌کند مهمتر از آن دلایل روانی است که او بر پایه آنها خدای مسیحیت را رد می‌کند. نیچه می‌گوید، برخی گمان کرده‌اند که میان ایمان به خدای مسیحیت و پذیرش سنجه‌های اخلاقی و ارزشهای مسیحی هیچ رابطه ضروری در کار نیست. این بدان معناست که به گمان آنها می‌توان آن سنجه‌ها و ارزشها را کمابیش دست نخورده نگاه داشت اما این خدا را دور انداخت. اینگونه است که شاهد رشد صورتهای گیتانه^{۵۲} مسیحیت هستیم، مانند دموکراسی و سوسیالیسم، که کوشیده‌اند بخشی بزرگ از سیستم اخلاق مسیحی را بدون بنیادهای یزدانشناسیک^{۵۳} آن نگاه دارند. اما، به گمان نیچه، این کوششها بیهوده است. «مرگ خدا»، دیر یا زود، رد ارزشهای مطلق و ایده یک قانون اخلاقی عینی و جهانگیر را ناگزیر در پی خواهد داشت. باری، انسان اروپایی با شناخت ارزشهای اخلاقی خاصی بار آمده است که با ایمان مسیحی هم‌معناتند، به گمان نیچه، به یک معنا بر آن تکیه دارند. بنابراین، اگر انسان اروپایی ایمان خود را به این ارزشها از دست بدهد ایمان خود را به همه ارزشها از دست خواهد داد. زیرا او تنها «اخلاق» را می‌شناسد، اخلاقی که مسیحیت آن را در جامه شرع درآورده و به آن بنیاد یزدانشناسیک بخشیده است. بی‌ایمانی به همه ارزشها، که به صورت بی‌هدفی جهان شوند درمی‌آید، یکی از عناصر اصلی هیچ‌انگاری (نیپیلیسم) است. «اخلاق بزرگترین پادزهر هیچ‌انگاری عملی و نظری بوده است.» زیرا به انسان ارزشی مطلق می‌بخشید و «انسان را از این بازمی‌داشت که خود را در مقام انسان خوار شمارد و با زندگی دشمن شود و از امکان دستیابی به دانش نومید شود؛ اخلاق وسیله‌ای برای نگاهداشت او بود.» البته، انسانی که اینگونه به وسیله اخلاق مسیحی نگاهداری می‌شد گونه پستتری از انسان بود. اما نکته آنست که اخلاق مسیحی توانسته بود خود را سراسر است یا از راه شاخه‌های خود برگردۀ همگان نهد. ازینرو، فرو ریختن ایمان به ارزشهای اخلاقی مسیحی انسان را با خطر هیچ‌انگاری رویارو می‌کند، اما نه از آنرو که ارزشهای ممکن دیگری وجود ندارد، بل از آنرو که، دست کم در غرب، بیشتر مردم ارزشهای دیگری نمی‌شناسند. هیچ‌انگاری صورتهای گوناگون به خود تواند گرفت. برای مثال، یکی هیچ‌انگاری کنش‌پذیر^{۵۴} است، یعنی تسلیم و رضای بدبینانه بر اثر غیبت ارزشها و بی‌هدفی زندگی. اما

هیچ انگاری کُنشگر^{۵۴} نیز هست که می‌خواهد آنچه را که دیگر به آن باور ندارد درهم شکند. نیچه پدید آمدن هیچ انگاری کُنشگر را پیش‌بینی می‌کند که خود را در جنگهای ایدئولوژیکی که جهان را به لرزه خواهد افکند نشان خواهد داد. «چنان جنگهایی بر پا خواهد شد که هرگز بر روی زمین مانند نداشته است. تنها از روزگار من به بعد است که بر روی زمین سیاستگری بزرگ آسا^{۵۵} در کار خواهد بود.»

نیچه پدید آمدن هیچ انگاری را چاره‌ناپذیر می‌داند. و این به معنای برافتادن نهایی تمدن تباهی گرفته مسیحی اروپا خواهد بود. این در عین حال راه را به پگاهی نو خواهد گشود، یعنی به بازگون کردن ارزشها و پدیدار شدن گونه‌والاتری از انسان. ازینرو، «این ترش‌ویرترین همه میهمانان» را که بر درگاه ایستاده است، خوشامد می‌باید گفت.

نیچه

(۲)

۱. فرضیه خواست قدرت

نیچه اساس را بر این می‌نهد که «این جهان خواستِ قدرت^۱ است — و بس! و شما نیز خود همین خواستِ قدرتید — و بس!» این سخنان صورتی دیگر است از گفته‌های شوپنهاور در پایان اثر بزرگش؛ و از شیوه‌ای که نیچه عادت دارد از «خواستِ قدرت» سخن گوید چنین برمی‌آید که «خواستِ هستی» یا «خواستِ زندگی» شوپنهاور را به «خواستِ قدرت» بدل کرده است. اگر چه این برداشت، البته، به يك معنا درست است، اما نمی‌باید چنین انگاشت که معنای آن نزد نیچه آنست که جهان نمودِ يك یگانگی متافیزیکی است که برتر^۲ از جهان است. زیرا که وی هرگز از حمله به جداانگاشتن این جهان از يك حقیقت برتر، که آن يك را جزو واقعیت پدیدار نگیرند و این يك را حقیقتِ «براستی حقیقی» انگارند، باز نمی‌ایستد. جهان پندار نیست و «خواستِ قدرت» نیز نسبت به آن در حالتِ برینی^۳ نیست. جهان یا کیهان یگانه است و فرایندِ شَوندن است؛ و بدان معنا «خواستِ قدرت» است که این خواست وجه فهم‌پذیر آنست. همه جا و در هر چیزی می‌توانیم دید که خواستِ قدرت خود را فرامی‌نماید. و اگر چه شاید توان گفت که خواستِ قدرت نزد نیچه حقیقتِ درونی کیهان است، [اما] تنها در نمودهای خویش است که وجود دارد. بدینسان، نظریهٔ خواستِ قدرت نیچه برداشتی است از جهان، شیوهٔ نگرشی است به آن و وصف آن، نه يك اصل متافیزیکی که در فراپشت جهان پدیدار جای داشته و از آن برتر باشد.

نیچه، البته، شوپنهاور را در پسِ پشتِ ذهن خویش داشت. اما از خواندن کتاب جهان همچون خواست و باز نمود یکباره به يك نظریهٔ کلی در بارهٔ جهان نهجید، بلکه نخست نمودهای خواستِ قدرت را در فرایندهای نفسانی انسان شناخت و سپس این اندیشه را به زندگانی اندامانه (ارگانیك) در کل گسترش داد. در فراسوی نيك و بد یادآور می‌شود که روش منطقی ما را بر آن

می دارد که بیژ و هیم تا مگر به يك اصل توضیحی، يك صورت بنیادی از كُنشِ علیتی، دست یابیم که از راه آن بتوانیم پدیدارهای حیاتی را یگانه کنیم. و او این اصل را در خواست قدرت می یابد. «موجود زنده پیش از هر چیز در پی تخلیه نیروی خویش است — زندگی خود خواست قدرت است: خویشتنیابی^۴ یکی از پیامدهای نامستقیم و همگانیترین پیامد آنست.» نیچه سپس این اصل توضیحی را به تمامی جهان می کشاند. «بنابراین بگذاریم که بتوانیم تمامی عالم غرایز خود را همچون تکامل و شاخه افزایی يك صورت بنیادی از خواست توضیح دهیم — یعنی بر بنیاد خواست قدرت، چنانکه نظریه من است... اگر بنا را بر آن بگذاریم که می توان تمامی کارکردهای اندامانه را به این خواست قدرت نسبت داد... پس این حق را نیز داریم که بر روشنی تمامی نیروی كُنشگر را خواست قدرت تعریف کنیم. جهان اگر که از درون نگرسته شود، جهان اگر که بر حسب «ویژگی فهم پذیر» آن تعریف و مشخص شود، همانا خواست قدرت خواهد بود و بس.» بدینسان، نظریه خواست قدرت نیچه چندان يك اصل متافیزیکی پیش اندر نیست که يك بُن انگاره تجربی فراخ میدان. نیچه می گوید، اگر که ما علیت خواست را باور داشته باشیم، باوری که همانا باور به خود علیت است، «می باید بکشیم تا علیت خواست را همچون تنها شکل علیت اساس قرار دهیم.» نیت نیچه دست کم آن بود که این نظریه يك بُن انگاره توضیحی است و این نقشه را در سر داشت که در اثر بزرگ طرح ریزی شده خود آن را در مورد رده های گوناگون پدیده ها به کار زند و نشان دهد که آنها را از دیدگاه این بُن انگاره یگانه می توان کرد. یادداشت هایی که وی برای این اثر کرده بود خطوط اندیشه وی را نشان می دهد و من در نظر دارم که در دو بخش بعدی نمونه هایی از باریک اندیشیهای او را به دست دهم.

۲. خواست قدرت آنچنانکه در دانش باز نموده می شود؛ برداشت نیچه از حقیقت

نیچه بر آنست که «دانش ابزاری است در خدمت قدرت. و بنا بر این، روشن است که با هر افزایش قدرتی فزونی می گیرد...» دانش دوستی، یا خواست دانستن، بر خواست قدرت تکیه دارد، یعنی بر نوع خاصی از انگیزه در يك موجود برای چیرگی بر قلمرو خاصی از واقعیت و در خدمت گرفتن آن. هدف دانش دانستن نیست، به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خود آن، بلکه چیرگی است. ما تا آنجا که نیازهای عملیمان می طلبد خواهان آنیم که دریافتهای حسی خود را به قالب ریزیم و سامان بخشیم و شکل دهیم. حقیقت شونده^۵ است: و این ماییم که آن را به هستی بدن می کنیم و الگوهای پایدار [ذهن خویش] را بر رود شوند بار می کنیم. و این کار و کوشش

فرانمودی است از خواست قدرت. علم را بدینسان می توان «دگر دیسی طبیعت به مفاهیم [به دست انسان] به قصد فرمانروایی بر طبیعت تعریف یا وصف کرد.»

دانش، البته، فرایندی است از برداشت [ما از جهان]. اما بنیاد این فرایند بر نیازهای حیاتی است و فرمانیافته خواستِ چیرگی بر رود شَوند است، و جز از این راه فهم پذیر نیست. مسئله فروخواندنِ برداشتِ خود به واقعیت است نه برخوردنِ آن از واقعیت. برای مثال، مفهوم «من» یا «خود» همچون يك گوهر پایدار برداشتی است که بر گرده رود شوند گذارده می شود: این مفهومی است که ما برای هدفهای عملی خود آفریده ایم. بی گمان، این اندیشه که این «ما» بیم که حالت‌های فیزیکی را همانند می شماریم و آنها را به يك ذهن پایدار نسبت می دهیم، نیچه را گرفتار دشواریهای آشکار، و به گمان این نویسنده، حل ناشدنی می کند. باری، عقیده کلی او اینست که ما حق نداریم سودمندی يك برداشت را به معنای عینیت آن بگیریم. زیرا چه بسا نیازهای ما يك افسانه سودمند یا برداشتی تهی از عینیت — تهی از عینیت به معنایی که باورندگان حقیقت مطلق از عینیت می فهمند — را بطلند و درست شمارند.

اما، نیچه بر آنست که حقیقت مطلق در کار نیست. مفهوم حقیقت مطلق بر ساخته فیلسوفان است که از عالم شَوند ناخرسندند و در پی یافتن جهان پایدار هستی اند. «حقیقت آنگونه خطایی است که بی آن نوع خاصی از موجود زنده نمی تواند زیست. آنچه سرانجام برای زندگی حیاتی است ارزش است.»

البته، برخی «افسانه»ها چندان برای نژاد بشر سودمندند و براستی در عمل ضروری که به صورت فرض‌های بی چون و چرا درمی آیند؛ از جمله «اینکه چیزهای پایدار وجود دارند، که چیزهای برابر وجود دارند، که چیزها و گوهر و جسم‌ها هستند....» زندگی نیازمند آن بوده است که ما مفهوم چیز یا گوهر را بر رود همیشه روانِ پدیدارها افکنیم. «آنان که درست ندیدند از جهت برآنان که همه چیز را 'روان' دیدند، برتری داشتند.» همینگونه، قانون علیت آنچنان در باور بشری جا افتاده است که «باورند/شتن آن به معنای نابودی نوع ما است». در مورد قانونهای منطقی نیز همین را می توان گفت.

افسانه‌هایی که کمتر از افسانه‌های دیگر از خود سودمندی نشان داده اند و یا به تجربه نشان داده اند که زیانمندند، انگ «خطا» بر آنها زده شده است. اما آنها که سودمندی خود را برای نوع ثابت کرده اند و به مرتبه «حقایق» بی چون و چرا رسیده اند، گویی، با بافتِ زبان درمی آمیخته اند و اینجاست که يك خطر زبان به دروغ‌گویی می گشاید. زیرا چه بسا که زبان ما را بفریب و گمان کنیم که شیوه سخن گفتن ما درباره واقعیت آینه سان آن را در خود بازمی تاباند. «واژه‌ها و مفهوما هنوز همواره ما را گمراه می کنند و به این شیوه اندیشه می کشانند که چیزها را ساده تر از آنچه هستند و جد از یکدیگر و بخش ناپذیر و هر يك را به اعتبار خود آن موجود بینگاریم. در زبان يك اسطوره فلسفی نهفته است و هر اندازه هم که بپاییم باز هر لحظه از آن بیرون می ریزد.»

«حقایق» همه «افسانه» اند و افسانه‌ها همه برداشتها هستند و برداشتها همه چشم اندازها. حتا هر غریزه ای چشم انداز خود را دارد و دیدگاه خود را که می‌کوشد آن را بر گرده غریز دیگر بار کند. و مقولات عقل نیز افسانه‌ها و چشم اندازهای^۶ منطقی اند، نه حقایق ضروری، نه صورتهای پیش‌اند. و اما بیش چشم اندازانه از حقیقت، البته، در بردارنده^۷ ناهمگونیهاست. چنانکه دیدیم، برخی چشم اندازها ثابت کرده اند که برای بهزیستی نژاد ضروریند. اما چشم اندازهای دیگری نیز هست که به هیچ روی ضروری نیستند. و اینجاست که اثر ارزشگذارها بویژه آشکاری می‌شود. برای مثال، فیلسوفی که جهان را همچون نمود یک [وجود] مطلق می‌انگارد که از هر گونه دگرگونی بری است و تنها او «براستی حقیقی» است، چشم اندازی بر پایه ارزشیابی منفی از جهان شونده را می‌پروراند که این خود نشان دهنده آنست که او چگونه انسانی است. نکته‌ای که روشنی درباره دید کلی نیچه از حقیقت می‌توان گفت آنست که پیش‌انگاره بینش او امکان داشتن دیدگاهی مطلق است که از آنجا می‌توان نسبت تمامی حقیقت یا سرشت افسانه‌ای آن را دید و تصدیق کرد و این پیش‌انگاره با برداشت نسبت باورانه از حقیقت جور نمی‌آید. افزون بر این، نیچه حتا اگر بخواهد بگوید که بینش او از جهان، و حتا از حقیقت، چشم‌اندازانه و «افسانه‌ای» است، باز این نکته‌ای که گفتیم همچنان به قوت خود می‌ماند.^۸ و چند لحظه باریک‌اندیشی درین باره بس است تا این نکته را نشان دهد. و اما، این نیز توجه‌انگیز است که نیچه پیشرو جان دیویی در کشاندن بینش عمل باورانه و ابزارانگاران از حقیقت به دژهای نظریه حقیقت مطلق همچون منطق است. نزد او، حتا اصول اساسی منطق نیز چیزی جز فرمانمود خواست قدرت نیستند یا ابزارهایی برای توانا کردن انسان برای چیرگی بر رود شونده.

۳. خواست قدرت در طبیعت و انسان

نیچه که آماده است بینش خویش از حقیقت را در مورد باصطلاح حقایق ازلی به کار برد، به طریق اولی^۹ آن را در مورد بن‌انگاره‌های علمی نیز به کار می‌برد. برای مثال، نظریه اتمی [به نظری] بذات افسانه‌ای است؛ یعنی قالبی است که علم پژوه در جهت چیرگی بر پدیدارها بر آنها می‌نهد.^{۱۰} ما چاره‌ای جز آن نداریم که چنان سخن بگوییم که گویی میان جایگاه نیرو یا انرژی و خود نیرو

6. perspectives

۷. بی‌گمان، نیچه به این نکته در اساس اقرار می‌کند، در حالی که تأکید می‌کند که برداشت او از جهان بیان صورت‌التری از خواست قدرت است. اما سنجۀ والا چیست؟

8. a fortiori

۹. البته، چیرگی را به معنای عامیانه فایده باورانه نباید گرفت. دانش خود چیرگی است و فرمانمندی است از خواست قدرت.

فرقی هست. اما این نمی باید چشم ما را بر این واقعیت ببندد که اتم، که يك موجودیت، يك جایگاه نیرو و انگاشته می شود، نمادی است بر ساخته ذهن علم پژوه، و يك فرا افکنش ذهنی است. و اما، اگر پیش انگاره ما افسانگی نظریه اتمی باشد، می توانیم گفت که هر اتم يك ذره انرژی یا، بهتر از آن، يك ذره «خواست قدرت» است که می خواهد بار انرژی خود را بیاراند یا نیرو و قدرت خود را بیفشاند. و آن با اصطلاح قانونهای فیزیک نماینده نسبتهای قدرت میان دو یا چند نیرو هستند. ما نیازمند یگانه کردنیم و به فرمولهای ریاضی برای فهم، طبقه بندی، و چیرگی نیازمندیم. اما این دلیل آن نیست که چیزها از قانونها به معنای قاعده های رفتار پیر وی می کنند یا چیزهای گوهرینی در کارند که نیرو یا قدرت می ورزند. آنچه هست چیزی جز «ذره های پویا در رابطه کشاکش با همه ذره های پویای دیگر» نیست.

حال به سراغ جهان اندامی (ارگانیک) برویم. «آنچه زندگی می نامیم، مجموعه ای است از نیروها که يك فرایند خوراك گیری مشترك آنها را با هم یگانه می کند.» زندگی را می توان «صورت پایداری از فرایندهای ابراز وجود نیرو» تعریف کرد «که در آن طرفهای گوناگون ستیزه رشدی نابرابر دارند». به عبارت دیگر، اندامه کلاف درهم پیچیده ای از سیستمها است که در پی افزایش احساس قدرت می کوشد. و از آنجا که فرمانودی است از خواست قدرت، چشمش به دنبال راهبندها است، به دنبال چیزی که بر آن چیره تواند شد. برای مثال، نیچه جریان جذب و همگون کردن [ماده خارجی در درون اندامه] را یکی از نمودهای خواست قدرت می داند و همینگونه همه کارکردهای اندامی را.

نیچه هنگامی که به فرگشت زیستی^{۱۰} می پردازد به داروینسم حمله می برد. و، برای مثال، خاطر نشان می کند که در بخش عمده زمانی که بر شکل گیری يك اندام یا کیفیت خاص می گذرد، آن اندام نیمه کاره به کار دارنده اش نمی آید و نمی تواند درستیزه ای که با شرایط و دشمنان بیرونی دارد وی را یاری دهد. داروین «شرایط بیرونی» را بیهوده اینهمه زیاد ارزیابی کرده است. عامل اساسی در فرایند حیاتی همانا نیروی عظیم شکل دهنده و آفریننده صورتها از درون است، قدرتی که محیط را به کار می گیرد و از آن بهره کشی می کند. و نیز، این فرض که گزینش طبیعی به سود پیشرفت نوع و پدید آوردن افراد به ساخت تر و نیرومندتر کار می کند نیز روا نیست، زیرا آنچه نابود می شود همانا نمونه های نوعی بهتر است و آنچه می ماند میانمایگانند. زیرا استثناها و نمونه های نوعی بهتر در قیاس با اکثریت کم تو اند. اعضای اکثریت يكی که بسا [از استثناها و نمونه های نوعی بهتر] پستتر باشند، اما هنگامی که بر اثر ترس و غریزه های گله ای گرد هم می آیند نیرومند می شوند.

پس اگر پایه ارزشهای اخلاقی را بر واقعیات فرگشت بگذاریم می باید نتیجه گیری کنیم که

«میانمایگان از نمونه‌های نوعی استثنایی ارزشمندترند و تباهی‌گرفتگان»^{۱۱} ارزشمندتر از میانمایگان». برای ارزشهای والا تر می‌باید چشمان به افراد برتری باشد که در تنهایی خویش بر انگیزه می‌شوند تا هدفهایی بلند فرآوری خود نهند.

نیچه در روانشناسی انسان میدانی فراخ برای شناخت نمودگارهای خواست قدرت می‌یابد. برای مثال، نظریه‌ای را که در روانشناسی پایه کاررا بر لذت باوری^{۱۲} می‌گذارد بی‌پایه می‌شمرد، یعنی نظریه‌ای که انگیزه‌های اساسی کردار بشری را جست و جوی لذت و پرهیز از رنج می‌داند. به نظر نیچه لذت و رنج پدیده‌های جنبی کوشش برای افزایش قدرتند. لذت را می‌توان احساس افزونی قدرت تعریف کرد و رنج را احساس برخورد خواست قدرت با مانع. زیراپیش‌انگاره هر پیروزی سد یا مانعی است که بر آن چیره می‌شوند. ازینرو، این گمان بیهوده‌ای است که رنج را یکپارچه شر بدانیم، زیرا انسان به آن همچون انگیزه‌ای برای کوشش تازه و، به همین دلیل، همچون انگیزه‌ای برای به دست آوردن شکل‌های تازه‌ای از لذت همواره نیاز دارد، لذتی که پیامد پیروزیهایی است که رنج او را به سوی آنها رانده است.

اگرچه نمی‌توانیم به جزئیات تحلیل‌های روان‌شناسیک نیچه بپردازیم، اما جای آن هست که به نقشی که مفهوم فرازش^{۱۳} در این تحلیل‌ها دارد اشاره کنیم. برای مثال، به نظریه نفس‌کشی و ریاضت‌کشی می‌تواند صورتی فرازیده^{۱۴} از یک ستم‌خوئی نخستین باشد که خود فرامودی است از خواست قدرت. و این پرسش را پیش می‌کشد که، برای مثال، در بینش زیبایی‌شناسیک از جهان کدام غریزه‌ها فرازیده می‌شوند؟ نیچه همه‌جا کارکرد خواست قدرت را می‌بیند که اغلب کزرو و نهانی است.

۴. ابرانسان و پایگان انسانی

به نظر نیچه، تعیین‌کننده‌ده^{۱۵} قدرت است. «آنچه رده را معین و جدای کند مقدار قدرت است و نه هیچ چیز دیگر». پس می‌توان نتیجه گرفت که اکثریت میانمایه قدرت بیشتری از فردی دارد که میانمایه نیست، و همچنین ارزش بیشتری. اما این، البته به هیچ‌روی نظر نیچه نیست. او قدرت را به معنای کیفیت ذاتی فرد می‌فهمد. و می‌گوید که «من فرق می‌گذارم میان گونه‌ای که نماینده زندگی اوج گیرنده است و گونه‌ای که نماینده تبه‌گنی و پاشیدگی و ناتوانی است». و اکثریت میانمانه اگرچه هنگامی که با هم یگانه شود قدرتمند می‌شود، اما برای نیچه نماینده زندگی اوج گیرنده نیست.

با اینهمه وجود میانمایگان ضروری است. زیرا «یک فرهنگ والا تنها بر پایه‌ای پهن‌ور تواند زیست، یعنی بر یک میانمایگی همبسته سخت و سالم». درواقع، نیچه از این دیدگاه پراکنش

دمو کراسی و سوسیالیسم را خوشامد می گوید. زیرا که آنها به پدید آمدن پایه ضروری میانمایگی یاری می دهند. نیچه در تکه نامبر داری از بخش یکم زرتشت بر دولت ملی، بر آن «سردترین همه هیولا های سرد» می تازد، بر این بُت نوی که همه را به پرستش خود و امی دارد و می کوشد همه را به سطح میانمایگی فرو کند. اگر چه وی دولت ملی را از این دیدگاه محکوم می کند، زیرا آن را جلو گیرنده پرورش افراد برجسته می شمارد، با اینهمه تأکید می کند که توده های میانمایه و سالی ضروری برای هدفی هستند، و این هدف پدیدار شدن گونه والا تری از انسان است. رسالت این کاست یا گونه تازه بر تر آن نیست که همچون شبان گله خود را بگرداند، بلکه این رسالت توده ها است که پایه ای بسازند که بر آن، باصطلاح، خداوند گاران تازه زمین بتوانند زندگی خود را بگردانند و اسباب پدید آمدن گونه هایی باز هم والا تر از انسان را فراهم کنند. اما پیش از آنکه چنین چیزی رخ دهد، بر برهای نوین — چنانکه نیچه می نامدشان — فراز خواهند آمد، آنانی که فرمانروایی کنونی توده ها را درهم خواهند شکست و راه را برای پرورش آزادانه افراد برجسته هموار خواهند کرد.

نیچه اسطوره ابر انسان^{۱۶} را همچون مهمیزی به انسان بالقوه والا تر و همچون هدفی برای او پیش می کشد. «هدف نه انسانیت» که ابر انسان است. «انسان چیزی است که بر او چیره می باید شد؛ انسان پلی است نه هدفی.» اما این بدان معنا نیست که انسان با فرایندی ناگزیر به ابر انسان بدل خواهد شد. ابر انسان يك اسطوره است، هدفی است برای اراده. «ابر انسان معنای زمین است. بگذارید اراده تان بگوید: ابر انسان معنای زمین خواهد بود.» نیچه بر آنست که «انسان رشته ای است کشیده میان حیوان و ابر انسان — رشته ای بر فراز مغاک.» اما اینجا مسئله بدل شدن انسان به ابر انسان از راه يك فرایند گزینش طبیعی در میان نیست. زیرا درین صورت، رشته چه بسا در مغاک فرافتد. ابر انسان پدید نخواهد آمد مگر آنکه افراد برتر دلیری کنند و همه ارزشها را بازگون کنند و لوحهای کهن ارزشها را بشکنند، بویژه لوحهای مسیحی را و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود ارزشهای تازه بیافرینند. ارزشهای تازه به انسان والا تر جهت و هدفی خواهد بخشید که ابر انسان، باصطلاح، مظهر شخصی آنست.

اگر گریبان او را بگیرند که چرا نتوانسته است ابر انسان را بر روشنی وصف کند، نیچه چه بسا پاسخ دهد که چون ابرانسان هنوز در میان نیست، نمی توان چشم داشت که وصفی روشن از او کرد. در عین حال، اگر قرار است که ایده ابر انسان همچون مهمیز و انگیزه و هدف عمل کند، می باید درونمایه ای داشته باشد. و ما شاید بتوانیم گفت که مفهوم ابر انسان به معنای عالیتترین درجه پرورش و یکپارچگی قدرت عقلی، نیر و مندی شخصیت و اراده، استقلال، شور، ذوق و تن آوری است و درجایی اشاره می کند که [ابر انسان] «قیصر روم است با روح مسیح». نیچه اشاره می کند

که ابر انسان آمیزه‌گفته و ناپلئون تواند بود و یا خدای اپیکوری بر روی زمین. می‌توانیم گفت که او انسانی بس فرهیخته تواند بود با مهارت تمام در همه کارهای بدنی، بر دبار اما از سر قدرت، و هیچ چیزی را ناروا نخواهد شمرد مگر ناتوانی را خواه در زیر صورت «فضیلت» باشد یا در زیر صورت «رذیلت»؛ انسانی یکسره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می‌گوید. خلاصه، ابر انسان تمام آن چیزهایی است که حضرت استاد دکتر فریدریش نیچه رنجور تنهای عذاب کشیده فراموش شده دوست دارد که باشد.

۵. نظریه بازگشت جاودانه

خواننده زرتشت بسا به سادگی، که طبیعی نیز هست، بنا را بر این بگذارد که ایده ابر انسان اگر در پیوند با بازگون کردن ارزشها در نظر گرفته شود، ایده اصلی کتاب است و چه بسا چنین نتیجه بگیرد که نیچه دست کم در آرزوی پرورش پیوسته توانمندیهای انسان است. اما زرتشت تنها پیشگوی ابر انسان نیست بلکه آموزگار اصل بازگشت جاودانه نیز هست. چنانکه نیچه در آنک مرد آگاه می‌کند که ایده بنیادی زرتشت بازگشت جاودانه است همچون «عالیترین فرمول برای [نگره] آری-گوی [به زندگی] که هرگز کسی به آن دست تواند یافت». همچنین می‌گوید که این «اندیشه بنیادین» کتاب نخستین بار در آخرین گزین-گویه دانش شاد عرضه شده است. بنا بر این، اگر اصل بازگشت جاودانه اندیشه بنیادین زرتشت باشد، نمی‌توان در فلسفه نیچه آن را به عنوان یک چیز حاشیه‌ای شگفت از نظر انداخت.

بی‌گمان، نیچه اندیشه بازگشت جاودانه را هولناک و خردکننده یافته است. اما، همانگونه که پیش ازین اشاره کردیم، او این ایده را همچون آزمونی از قدرت خویش، از توانایی خویش برای «آری» گفتن به زندگی آنچنانکه هست به کار می‌برد. بدینسان در آن گزین-گویه دانش شاد روحی را در خیال می‌آورد که در برابر او پدیدار می‌شود و به او می‌گوید که زندگیش، حتا با کوچکترین جزئیات آن، بی‌شمار بار تکرار خواهد شد. و او این پرسش را پیش می‌کشد که آیا این اندیشه‌ها را از پای در خواهد افکند و گوینده را نفرین خواهد کرد یا آنکه بار و حیه آری-گوی به زندگی، تا بدانجا که بازگشت جاودانه مهر جاودانگی بر جهان شونند می‌نهد، این پیام را خوشامد خواهد گفت. همینگونه نیچه در فراسوی نیک و بد از انسان جهانگرایی سخن می‌گوید که بازی زندگی را تمام از نو و بی‌شمار بار می‌خواهد و فریاد از نو بر می‌دارد آنهم نه تنها به بازی که به بازیگر نیز. و این ایده را در برابر آن «تنگ اندیشی و سادگی نیمه مسیحی و نیمه آلمانی می‌گذارد» که بدبینی فلسفه شوپنهاور زاده آنست. و نیز، در بخش سوم زرتشت نیچه از احساس تهوع در برابر این اندیشه سخن می‌گوید که پستترین انسان نیز بازمی‌گردد و او نیز خود «جاودانه به همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچکترین چیزهایش بازمی‌گردد». و این گفتار را دنبال می‌کند تا به این بازگشت

خوشامد بگوید. «آه، چون منی چگونه توانم برای جاودانگی شهوتمند نباشم و برای حلقه حلقه‌های زناشویی — حلقه بازگشت؟» همینگونه در یادداشت‌هایی که برای اثر بزرگ خویش کرده چندین بار از نظریه بازگشت جاودانه همچون يك اندیشه انضباط دهنده سخن می‌گوید که هم خردکننده است و هم آزادبخش.

درعین حال، این نظریه همچون يك بن‌انگاره تجربی ارائه می‌شود، نه فقط همچون يك اندیشه انضباط دهنده یا آزمون نیروی درونی. ازینرومی‌خوانیم که «اصل بقای انرژی بازگشت جاودانه می‌طلبد.» اگر جهان را بتوانیم همچون مقدار معینی نیرو یا انرژی و شمار معینی از کانونهای نیرو ببینیم، چنین نتیجه می‌شود که فرایند جهان شکل ترکیبهای پیاپی این کانونها را به خود خواهد گرفت و شمار این ترکیبها در اصل معین، یعنی محدود است. و «در يك زمان بیکران هر ترکیب ممکن در نقطه‌ای، و افزون بر این در بارهای بیکرانی از زمان، تحقق خواهد یافت. و از آنجا که میان هر ترکیب و رخداد دوباره بعدی آن تمامی ترکیبهای ممکن دیگر رخ خواهد داد، و هر يك از این ترکیبها رخداد تمامی سلسله ترکیبها در همین زنجیره را مشروط می‌کند، می‌توان اثبات کرد که چرخه‌ای از زنجیره‌های مطلقاً یکسان در کار تواند بود.»

يك دلیل عمده اینکه نیچه تکیه را بر نظریه بازگشت جاودانه می‌گذارد آنست که به نظر می‌رسد در فلسفه اوشکافی را پر می‌کند. این نظریه به رویشوندنمای وجود می‌بخشد و بی آنکه هیچ وجود برتر از کیهان را در میان آورد، این کار را می‌کند. افزون بر این، این نظریه نه تنها از به میان آوردن يك الوهیت برین بلکه از نظریه وحدت وجود نیز می‌پرهیزد، زیرا که نظریه وحدت وجود، در زیر نام عالم، مفهوم خدا را پنهانی بازدر کار می‌آورد. نیچه بر آنست که اگر بگوییم جهان هرگز خود را تکرار نمی‌کند بلکه همواره صورتهای نو می‌آفریند، این گفته نشانه اشتیاق به مفهوم خدا است، زیرا [با چنین نظری] جهان خود در مفهوم الوهیت آفریننده در کشیده شده است. نظریه بازگشت جاودانه جلو این در کشیدگی را می‌گیرد. این نظریه همچنین اندیشه نامیرایی شخص و زندگی جاوید در يك «عالم دیگر» را نیز طرد می‌کند، اگر چه درعین حال جانشینی برای آن فراهم می‌کند، اگر چه تصور باز زیستن زندگانی خود با تمام جزئیاتش و آنهم بی شمار بار چیزی نیست که چندان دلکش باشد. به دیگر سخن، نظریه بازگشت جاودانه بیانگر خواست بی‌چون و چرای نیچه به اینجهانی‌ماندن^{۱۷} است. جهان، گویی، در خود فرو بسته است و معنای آن یکسره اندر با شنده^{۱۸} است؛ و انسانی که بر آستی نیرومند باشد، یعنی انسان دیونوسوسی راستین، به این جهان با سرسختی و دلیری و حتا شادی آری خواهد گفت و واقع‌گیزی را، که نشانه ناتوانی است، دور خواهد افکند.

برخی گفته‌اند که نظریه بازگشت جاودانه و نظریه ابر انسان با هم ناسازگارند. اما، به گمان من،

نمی‌توان گفت که با هم سازگاری منطقی ندارند. زیرا نظریه دوره‌های بازگردنده بازگشت خواست [ظهور] آبرانسان، و به همین دلیل، خود ابرانسان را طرد نمی‌کند. البته، درست است که نظریه بازگشت جاودانه مفهوم ابرانسان به معنای سرانجام يك فرایند آفرینندگی تکرارناپذیر را طرد می‌کند. اما مفهومی که نیچه از آن در نظر دارد این نیست، بلکه، بعکس، وی این مفهوم را از آنرو طرد می‌کند که آن را بازگرداندن پنهانی شیوه یزدانشناسيك برداشت از جهان می‌داند.

۶. نکته‌هایی درباره فلسفه نیچه

نیچه مریدانی داشته است که کوشیده اند اندیشه او را به صورت سیستم درآورند و از آن انجیلی بسازند و بپراکنند. اما، در کل، نفوذ او به صورت انگیزش اندیشه در این یا آن جهت بوده و این نفوذ انگیزنده گسترده بوده، اما بی گمان یکدست نبوده است. نیچه برای هر کسی معنایی داشته است. در قلمرو اخلاقیات و ارزشها، برای مثال، اهمیت او برای برخی کسان بیش از هر چیز در پروراندن سنجشگری طبیعت باورانه^{۱۹} اخلاقیات است، حال آنکه کسانی دیگر بیشتر بر کار او در زمینه پدیدارشناسی ارزشها تکیه کرده اند و باز برخی دیگر که ذهنشان کمتر گرایش دانشگاهی به فلسفه داشته است تکیه را بر ایده «بازگون کردن همه ارزشها» گذاشته اند. در زمینه فلسفه اجتماعی و فرهنگی برخی او را دشمن دموکراسی و سوسیالیسم دموکراتیک و هوادار چیزی مانند نازیسم به شمار آورده اند، حال آنکه دیگرانی او را «ارویایی خوب» یا يك جهان میهن^{۲۰} بزرگ به شمار آورده اند، کسی که بینشش بالاتر از همه نگرشهای ملت باورانه است. برای برخی بیش از همه کسی بوده است که تبهگنی و فروریزش نزدیک تمدن غرب را شناخته است، حال آنکه دیگرانی او و فلسفه اش را تن آوردگی (تجسم) همان هیچ انگاری دانسته اند که وی گمان می‌کرد چاره ساز آنست. در حوزه دین نزد برخی يك خدا ناباور تندر و است که با تمام نیرو می‌کوشد تا نفوذ زهر آگین ایمان دینی را نشان دهد، در حالی که دیگرانی در همان تاخت و تاز شدید وی به مسیحیت نشانه درگیری بنیادی وی را با مسئله خدا دیده اند. برخی وی را بیش از همه از دیدگاه ادبی همچون مردی نگر بسته اند که توانمندیهای زبان آلمانی را پرورش داده است. برخی، همچون توماش مان، از فرقی که او میان دیدها یا نگره‌های آپولونی و دیونوسوسی می‌گذارد اثر پذیرفته اند؛ و باز کسانی دیگر بر تحلیل‌های روانشناسيك او تکیه کرده اند.

البته، روش نویسندگی نیچه خود مایه امکان برداشتهای گوناگون را فراهم می‌کند. بسیاری از کتابهای او مجموعه گزین-گویه‌ها است. وی دانیم که او گاهی از اندیشه‌هایی که در گشت و گذارهای تنها به سرش می‌آمد یادداشتی می‌کرد و سپس آنها را به هم می‌پیوست و کتابی

می ساخت. و نتیجه همین می شود که می بینیم. برای مثال، اندیشه دربارهٔ بی‌روحی زندگانی بورژوازیانه و قهرمانی و فداکاری که با جنگ رخ می دهد چه بسا سبب نوشتن گزین-گویه یا قطعه‌ای در ستایش جنگ و جنگاوران شود، حال آنکه در فرصتی دیگر اندیشه دربارهٔ اینکه جنگ چگونه به نابودی و ویرانی بهترین چیزهای یک ملت می انجامد بی آنکه از آن چیزی چندان بهره کسی جز مشتی مردم خودخواه شود، سبب نوشتن قطعه‌ای شود که در آن جنگ ابلهانه و مایه خودکشی هم پیر و زمند و هم شکست خورده شمرده شود، چنانکه شده است. پس برای تفسیر گر هم ممکن است که نیچه را جنگ پرست بداند و هم کمابیش صلحجو. برای این کار کافی است آنچه را که دلمان می خواهد برگزینیم.

البته، اگر رابطه میان فلسفه پردازی نیچه و زندگانی شخصی و درگیریهایی او در نظر گرفته شود، وضع پیچیده می شود. بدینسان هم می توان چشم خود را تنها به نوشته‌ها دوخت و هم زمینه تفسیر روانشناسیک اندیشه‌های او را فراهم کرد. و، همچنانکه اشاره کردیم، امکان تفسیر اگرستانسیالیستی از معنای تمامی بافت زندگی و اندیشه او نیز هست.

نمی توان انکار کرد که نیچه از جنبه‌هایی اندیشه‌گری تیز و دوربین بوده است. برای مثال، گریزهای او را به روانشناسی در نظر بگیریم. بی آنکه همه تحلیل‌های او را پذیرفتنی بدانیم، اقرار می باید کرد که او برخی از ایده‌های مهم روانشناسی را، که امروز در بازار روانشناسی جدید به صورت سکه رایج درآمده، پیشگویی کرده است. در این زمینه یادی از تصور او از آرمانها و انگیزه‌های دست‌اندرکار پنهان یا تصور او از فرازش^{۲۱} کافی است. و اما دربارهٔ کاربرد مفهوم خواست قدرت همچون کلیدی برای فهم روانشناسی انسان - ایده‌ای که بیان کلاسیک خود را در نظریه روانشناسیک آلفرد آدلر یافته است - در واقع می توانیم گفت که دربارهٔ آن گرافه‌گویی شده است و این مفهوم هر چه گسترده تر به کار رود در نمایه آن گنگتر می شود.^{۲۲} در عین حال آزمونگری نیچه در مورد کاربرد این مفهوم همچون کلیدی برای فهم زندگانی نفسانی انسان به برانگیختن توجه به کارکردیک رانه قدرتمند یاری کرد، اگر چه این تنهارانه دست‌اندرکار نیست. و باز، اگر در پرتو رخدادهای سده بیستم به پیشگوییهای نیچه درباره «بزریت تازه» آینده و جنگهای جهانی واپس بنگریم، ناگزیر می باید اقرار کنیم که او نسبت به هم‌روزگاراناش که ایمان خوشبینانه خودپسندانه‌ای به ناگزیری پیشرفت داشتند، بینش ژرفتری داشته است.

اما نیچه اگر چه از برخی جنبه‌ها روشن بین بود، از جنبه‌های دیگر نزدیک بین بود. برای مثال، بی‌گمان چنانکه باید به این مسئله توجه نداشت که آن فرقی که وی میان زندگی فرازنده و فرورونده و گونه‌های والا و پست انسان می نهاد آیا پیش‌انگاری از عینیت ارزشهایی را، که او

عینیتشان را باور نداشت، در خود نهفته دارد یا نه. البته، راه برای او باز است که آن را يك مسئله ذوقی یا برگزینش زیبایی شناسیک بداند، همچنانکه گهگاه می دانست. اما همین پرسش را در مورد ارزشهای زیبایی شناسیک می توان کرد، مگر آنکه فرق گذاری میان والا و پست را جز مسئله احساس ذهنی ندانیم و خواستار آن نباشیم که هیچکس دیگری ناگزیر احساس ما را همچون يك هنجار بپذیرد. و همچنین، همانگونه که اشاره کردیم، نیچه به این مسئله توجه چندانی نکرده بود که چگونه ممکن است ذهن يك ساخت فهم پذیر بر رود شوند تحمیل کند در حالی که ذهن خود در این رود حل است و در مقام ذهن خود جزئی از همان ساختی باشد که تحمیل می کند.

در مورد نگره نیچه نسبت به مسیحیت نیز باید گفت که هر چه حمله هایش به آن تند و تیزتر می شود در حق دشمنش کمتر انصاف به خرج می دهد. این نیز نکته ای است گفتنی که بخشی از شدت حمله او نماینده يك کشاکش درونی و شك داشتن است که او می کوشد آن را سر کوب کند.^{۲۳} همانگونه که او خود گفته است، خون یزدانشناسان در رگهایش بود. اما اگر این حمله را از تند و تیزی و یکسو یگیش، که بویژه به جانب مسیحیت است، جدا کنیم، می توانیم گفت که این حمله بخشی از یپیکار کلی وی بر ضد همه باورها و فلسفه هایی، چون ایده باوری متافیزیکی، است که به جهان وزندگانی انسان و تاریخ معنا یا جهت یا هدفی جز آن نسبت می دهند که انسان خود آزادانه نسبت می دهد.^{۲۴} رد این اندیشه که جهان را خدا برای مقصودی آفریده است یا آنکه جهان خود-نمایانگری ایده یا روح مطلق است، به انسان آن آزادی را می بخشد که هر معنایی را که می خواهد به زندگی ببخشد. و جز این هیچ معنای دیگری ندارد.

ایده خدا، خواه خدا باورانه باشد یا وحدت وجودی، راه به این تصور از انسان می گشاید که انسان موجودی است که جهان را فهم پذیر می کند و ارزشها را می آفریند. اما اگر بر آن شویم که سرانجام این جهان است که کلام آخر را می گوید و انسان، این قانونگذار اخلاق و معنا بخش، همچون ذره ای ناچیز در چرخه های بی معنای تاریخ در کشیده می شود، چه خواهد شد؟ اگر چنین باشد کوشش انسان برای معنا و ارزش بخشیدن به زندگانی خود همچون يك «نه» ای ستیزه جو یانه

۲۳. این ادعا که کسی که خود به خدا نا باوری خویش اقرار دارد، درست به دلیل همین حمله پیگیر و سختی که به خدا باوری می کند، «در حقیقت» از اهل ایمان است، گزافه گو یانه و ناسازاست. اما نیچه، که در کودکی سخت مذهبی بوده است، هرگز به مسائل هستی و معنا و جهت زندگی بی اعتنا نبود. افزون بر این، گفت و گوی او با مسیح، که در واپسین کلمات آنک مرد، یعنی «دیونوسوس در برابر مصلوب»، به ارج می رسد، بر روشنی نشان می دهد که «ضد مسیح» (Antichrist) می بایست بر خود ستم کند، اگر چه خود آن را نمونه ای از برگزینش از گرایشهای خویش به ضعف می دانست. نیچه به رغم رد کردن خدا، با آنچه همگان «آدم بی دین» می نامند بسیار فاصله داشت.

۲۴. نیچه تأکید می کند که دشمنی اصلی او با مسیحیت بر سر دستگاه اخلاقیات و ارزشها است. در عین حال، در حمله ای که به دیدی که جهان را دارای معنا و غایت می داند، می برد، مسیحیت را نیز به ایده باوری آلمانی می بندد و ایده باوری آلمانی را شاخه ای با شکل نقابداری از مسیحیت می داند.

خواهد نمود، یعنی رد کردن جهان بی معنا، نه آنکه نگره ای آری- گوی باشد.^{۲۵}

آخرین نکته: فیلسوفان حرفه ای که نیچه را می خوانند چه بسا بیشتر به سنجشگری او از اخلاق یا تحلیلهای پدیدارشناسیک یا نظریه های روان شناسیک وی دلبسته باشند. اما شاید بتوان گفت که توجه خوانندگان دیگر معمولاً به چاره هایی است که او برای بحران معنوی انسان مدرن و برای رهایی از چنگال آنچه او هیچ انگاری می نامد، می اندیشد. و این همان بازگون کردن همه ارزشها است و مفهوم پایگان (سلسله مراتب) و اسطوره ابرانسان که توجه آنان را به خود جلب می کند. باری، می توان گفت که آنچه در نیچه ای که می توان غیر دانشگاهی نامید برآستی اهمیت دارد نه آن پادزهرهایی است که برای نجات از هیچ انگاری پیشکش می کند، بلکه زندگانی و اندیشه اوست که خود نمونه زنده غم انگیزی از آن بحران معنوی است که از راه فلسفه او هیچ راه برنشدی از آن نیست.

۲۵. مگر آنکه از نگره آری- گویی معنای پذیرش واقعیت فرقه های میان توانا و ناتوان را بفهمیم، در برابر کوششی که برای نشان دادن همه دریک سطح می شود. اما در این صورت نگره آری- گوی می باید پذیرش این واقعیت را نیز در بر داشته باشد که اکثریت برای کار و کوشش سرکشان مستقل حدی می گذارد.

واپس نگری و فراپیش نگری

۱. برخی پرسشهای برخیزنده از فلسفه آلمانی سده نوزدهم

کانت کوشید تا بر آنچه آبروریزی کشاکش میان سیستمهای متافیزیکی می دانست چیره شود و فلسفه را بر پایه ای استوار نشانده و در آغاز دوره ای که این جلد [از تاریخ فلسفه] دربر می گیرد، دیدیم که فیشته بر آن بود که فلسفه علم بنیادینی است که بنیاد همه علمهای دیگر را می گذارد. البته، هنگامی که فیشته اعلام می کرد که فلسفه علم بنیادین است، اشاره او به آموزه علم، یعنی به فلسفه خویشتن بود. و سیستم او جزیکی از برداشتهای بسیار شخصی، اگرچه دلکش و اغلب خیره کننده، از واقعیت نیست که همچون سلسله ای از قلّه های کوه پهنه سده نوزدهم را می پوشاند. نمونه های دیگر یکی خدا باوری نظری شلینگ است و دود دیگر ایده باوری مطلق هگل و آنگاه فلسفه شوپنهاور، که جهان را همچون باز نمود و خواست می داند، و بینش کی یر که گور از تاریخ بشری و فلسفه «خواست قدرت» نیچه. جسارت بسیار می خواهد که کسی ادعا کند که این سلسله [ی اندیشه ها و فلسفه ها] تأیید تجربی ارزشمندی ادعای فیشته درباره سرشت علمی فلسفه است.

براستی می توان ادعا کرد که ناهمگونیهای میان فلسفه ها، حتا آنجا که این ناهمگونیها بسیار باشد، ثابت نمی کند که فلسفه هیچ ارزش شناختی ندارد. زیرا چه بسا هر فلسفه ای يك حقیقت را بیان می کند و یا درکی است از يك جنبه حقیقی از واقعیت یا زندگی بشری و تاریخ، و این حقیقتها کامل کننده یکدیگرند. یعنی، آنچه اسباب ستیزه را فراهم می کند نه هیچ ناسازگاری میان آن ایده هایی است که پایه های سیستمهای گوناگون را تشکیل می دهند، بلکه اسباب آن را این واقعیت فراهم می کند که هر فیلسوفی يك وجه از جهان یا زندگی بشری و تاریخ را بزرگ می کند و بدینسان يك جزء را به کل بدل می کند. برای مثال، مارکس بی گمان توجه را به جنبه های واقعی انسان و تاریخ بشر می کشاند؛ و میان این جنبه ها، از جمله، جنبه های دینی زندگانی انسان که شلینگ بر آن تأکید می کند، هیچ ناسازگاری اساسی نیست. ناسازگاری آنگاه پدید می آید که

مارکس يك ایده را که يك جنبه از انسان را بیان می کند به کلیدی برای گشودن همه درها بدل می کند.

واما، مشکل این شیوه از نگرش به چیزها آنست که با این کار شاخ و برگ سیستمهای فلسفی را چندان می تراشیم که در عمل به يك حرف ساده بدیهی می رسیم و این فرایندی است که بخش عمده جاذبه سیستمها را از آنها می گیرد. برای مثال، می توان گفت که جاذبه فلسفه مارکس درست در همان گزافکاری آنست که تمامی تاریخ انسان را از يك چشم انداز خاص می نگرد. اگر با زدن شاخ و برگهای مارکسیسم آن را به مشتی حقایق بدیهی بدل کنیم مانند اینکه البته بدون زندگانی اقتصادی بشر فلسفه یا هنر یا علم در میان نمی تواند بود، این فلسفه بسیاری از جاذبه و تمام انگیزندگی خود را از دست می دهد. همینگونه اگر شاخ و برگ فلسفه نیچه را بزنییم تا به این گفته برسیم که خواست قدرت یا رانش به سوی قدرت یکی از عوامل مؤثر زندگانی بشری است، چیزی سازگار با نسخه بی شاخ و برگ مارکسیسم خواهد شد، اما به این بها که این نسخه سازگار شده نیز خود به يك گزاره کمابیش بدیهی تبدیل خواهد شد.

يك راه رویارویی با این گونه استدلال آنست که بگوئیم گزافکاریها در يك سیستم فلسفی به يك هدف سودمند یاری می کند. زیرا همان مایه گزافکاری تکان دهنده و خیره کننده است که با نیروی تمام توجه را به آن حقیقت اساسی که در سیستم نهاده شده است جلب می کند. و همینکه این حقیقت را گواردیم، می توانیم گزافکاریها را به فراموشی بسپاریم. مسئله آن نیست که می باید شاخ و برگ سیستم را زد بلکه می باید آن را همچون سرچشمه بینش به کار گرفت و آنگاه وسیله ای را که با آن به این بینش رسیده ایم به فراموشی سپرد، مگر آنکه نیازمند باز رفتن به سر آن برای باز یافتن آن بینش باشیم. این گونه اندیشه اگر چه به خودی خود نابخردانه نیست، اما برای پشتیبانی از عقیده فیشته که می گوید فلسفه علم علمها است، چندان به کار نمی آید. گیرید که ما فلسفه های شوپنهاوئر، مارکس و نیچه را، به ترتیب، به چنین گزاره هایی فرو کاهیم که در جهان بسی شر و رنج هست یا ما می باید اول خوراک تولید کنیم و مصرف کنیم تا بتوانیم به پرورش علم بپردازیم یا خواست قدرت می تواند به صورتهای کژروانه و پنهانی عمل کند. بدینسان سه گزاره خواهیم داشت که دوتای نخستین البته برای بسیاری از مردم راستند حال آنکه سومین، که کمابیش جالبتر نیز هست، يك گزاره روانشناسیک است. هیچیک از آنها را نمی توان معمولاً يك گزاره فلسفی به معنای خاص دانست. گزاره های فلسفی شوپنهاوئر و مارکس و نیچه بدینسان وسایلی خواهند بود برای کشاندن توجه به سوی گزاره هایی از نوع دیگر. و این البته هرگز آن چیزی نیست که فیشته در سر داشت هنگامی که می گفت فلسفه علم بنیادین است.

چه بسا بر من خرده گیرند که من تنها چشم به سیستمهای برجسته نو آور دوخته ام، یعنی بر قله های کوهستان، و کوهپایه ها را به فراموشی سپرده ام، یعنی جنبشهای همگانی، همچون جنبش نوکانتی را. مراد آنست که چه بسا کسانی چنین بیندیشند که بله، اگر در پی برداشتهای بسیار

شخصی خیال انگیز از جهان یا زندگانی انسانی باشیم می باید به فیلسوفان نامدار روی کنیم، اما این را نیز بدانیم که در آن جنبشهای همگانی، که در آنها جزء به حل شدن در کل می گراید، بیشتر به کارهای علمی مردمانه در فلسفه برمی خوریم یا به کوششهای همیارانه پُرشکیب برای حل مسئله های جداگانه.

اما آیا این گفته درست است؟ برای مثال، در مکتب نوکانتی، البته، به همانندیهای خانوادگی برمی خوریم که به ما اجازه می دهد آن را جنبشی جداگانه در کنار دیگر جنبشها بدانیم. اما همینکه بخواهیم آن را از نزدیک بررسی کنیم، نه تنها در درون جنبش گرایشهای کلی جداگانه می بینیم بلکه انبوهی از فلسفه های فردی نیز. و همچنین، در جنبش علم مابعدالطبیعه استقرایی هر فیلسوف یک ایده را ایده اصلی برای تفسیر جهان می داند. وونت برداشت خواست باورانه خویش از روانشناسی انسانی را پایه فلسفه کلی قرار می دهد، حال آنکه دریش نظریه «انتلشی» های خویش را که از باریک اندیشیهای خویش در فرایندهای زیست شناسیک گرفته است. البته، حس تناسب و صرفه جویی در کاربرد ذهن چنین می طلبد که در بسیاری موارد بهتر است سیستمهای فردی به فراموشی سپرده شوند و یا در زمینه یک جنبش همگانی فرو روند. اما با وجود این اصل این واقعیت همچنان بر جاست که هر چه در فلسفه سده نوزدهم باریکتر شویم گر وهنبدیهای توده وار بیشتر به فلسفه های فردی فرو می شکنند. در واقع، این سخنی گزاف نیست اگر بگویم که هر چه قرن رویه پایان می رود به نظر می رسد که هر استاد فلسفه ای لازم می داند که سیستم خود را عرضه کند.

البته، در قالب یک باور مشترک درباره ماهیت و نقش فلسفه آراء گوناگون در میان تواند بود. بدینسان، نوکانتیان کمابیش درباره آنچه فلسفه توانایی دستیابی به آن را ندارد، کمابیش همراي بودند. اما از آنجا که نظرهای مخالف درباره ماهیت و نقش فلسفه در مورد همه بینشها یا حتا سیستمهای فلسفی گوناگون ناگزیر یکی نیست، در اندیشه آلمانی سده نوزدهم در این باره که فلسفه چه می باید باشد برداشتهای بسیار گوناگون وجود داشته است. برای مثال، هنگامی که فیثته می گفت که فلسفه می باید یک علم باشد، مقصودش این بود که فلسفه را می باید سیستمانه از یک اصل اساسی برکشید. اما، اهل مابعدالطبیعه استقرایی از فلسفه اندیشه دیگری داشتند. و چون به نیچه می رسیدیم، می بینیم که مفهوم حقیقت مطلق را رد می کند و بر بنیانهای ارزشی فلسفه های گوناگون تکیه می کند، بر ارزش-داوریهایی که پایه آنها خود بر نوع انسانهایی است که پایه گذار آنها هستند.^۱

۱. این نظر بطبع یادآور آن گفته فیثته است که نوع فلسفه ای که هر کس برمی گزیند بستگی به سرشت او دارد. اما حتا اگر از این واقعیت چشم پویشیم که مراد فیثته از این گفته این نبود که به معنایی فهمیده شود که مفهوم فلسفه در مقام علم را از گردونه بیرون گذارد و آن را پیشتر از آن گرایشی بدانیم که مفهوم حقیقت را فرمانبر مفهوم زندگی یا اگزیستانس انسان می کند، اگر

بی‌گمان، این واقعیت که نظریه‌های دو فیلسوف با هم یکی نیست به خودی خود ثابت نمی‌کند که حق با هیچ‌یک نیست. و اگر هر دو بر خطا باشند، فیلسوفان دیگری هستند که حق داشته باشند. در عین حال، سیستم‌های همستیز سده نوزدهم، و چه بسا بالاتر از آن دیدهای همستیز درباره ماهیت و توان فلسفه، نشان می‌دهد که کوشش کانت برای آنکه یکباره مسئله ماهیت حقیقی و نقش فلسفه را حل کند، از دیدگاه تاریخی شکست خورده است و همان پرسشهای دیرینه باز با زور تازه‌ای بر ذهن فشار می‌آورند. آیا فلسفه علم تواند بود؟ اگر چنین باشد، چگونه؟ ما بدرستی چگونه دانشی از آن چشم‌توانیم داشت؟ آیا رشد و پرورش علوم جزئی فلسفه را از میدان بدر کرده است؟ و یا هنوز فلسفه‌میدانی از آن خویش دارد؟ و اگر چنین است، کدام میدان؟ و برای پژوهش در این میدان کدام روش درخور است؟

جای شگفتی نیست اگر که حکم کانت درباره ماهیت و حدود فلسفه علمی را همگان نپذیرفته باشند. زیرا این حکم رابطه‌ای تنگاتنگ با سیستم وی دارد. به دیگر سخن، این حکم يك حکم فلسفی است، همچنانکه سخنان رسمی فیشته و هگل و مارکس و نیچه و اوین و دیگران چنین است. در واقع، هر سخن رسمی درباره ماهیت و نقش «حقیقی» فلسفه يك گزاره فلسفی است که از درون فلسفه برآمده و شخص را پایبند يك وضع‌گیری خاص فلسفی می‌کند یا بیان آن وضع‌گیری خاص است، البته بدان شرط که چنین گزاره‌ای درباره کاربرد عرفی اصطلاح یا درباره کاربردهای گوناگون کلمه «فلسفه» در تاریخ نباشد.

البته مقصود من این نیست که هیچ وضع فلسفی خاص نباید گرفت و یا اینکه در مورد ماهیت و نقش فلسفه هیچ حکمی نباید کرد، و نه اینکه هیچ دلیل شایسته‌ای برای برگزیدن يك حکم بر دیگری نمی‌توان آورد. و در عین حال نمی‌خواهم ناگهان در این لحظه نقش تاریخ‌گزاران راها کنم و در نقش کسی درآیم که به نام يك دستگاه فلسفی معین سخن می‌گوید. اما دلم می‌خواهد که نگاهی کوتاه بر برخی از راستاهای کلی پاسخهایی بیفکنم که اندیشه آلمانی در بخش نخست سده بیستم به پریشی از آنگونه که یاد کردیم، داده است.

۲. پاسخ پوزیتیویستی

يك راستای ممکن پاسخ به پرسشهایی که درباره دامنه فلسفه طرح می‌شود آنست که ادعا کنیم علوم جزئی تنها سرچشمه دانش درباره جهانند و فلسفه هیچ میدانی برای خود ندارد، بدین معنا که نقش آن پژوهش در هیچ ساحت یا گونه خاصی از هستی نیست. البته بدرستی می‌توان فهمید که روزگاری مردمان از راه اندیشه نظری فلسفی در طلب دانش درباره جهان بودند. اما علوم

گوناگون در جریان پرورش خود زمینه‌های پویشی را که روزگاری به فلسفه نسبت داده می‌شد یکی پس از دیگری از آن خود کرده‌اند. و بدینسان دانش علمی اندک اندک جای اندیشه نظری فلسفی را گرفته است. و جای شگفتی نیست اگر که فیلسوفانی که گمان می‌کنند از راه‌هایی جز به کارگرفتن روش علمی بن‌انگارش^۲، استقرا، و حقیقت‌سنجی^۳ می‌توانند بر دانش ما بیفزایند، کاری جز فراآوردن سیستم‌های همستیز نکنند که چه بسا ارزش زیبایی شناسیک یا اهمیت عاطفی داشته باشند اما دیگر بجد نمی‌توان آنها را دارای ارزش شناختی دانست. اگر بنا باشد که فلسفه علمی باشد نه شکلی از شعر در تقاب علم، نقش آن می‌باید بذات تحلیلی صرف باشد. برای مثال، فلسفه می‌تواند به روشنگری برخی از مفاهیم اساسی که در علم به کار می‌رود یاری دهد و درباره روش شناسی علمی کاوش کند، اما با افزودن چیزی بر دانش علمی ما از جهان و یا گذاشتن پیوستی بر آن نمی‌تواند از علوم برگذرد.

این نگره کلی پوزیتیویستی، این باور که علوم تجربی تنها سرچشمه اتکاپذیر دانش درباره جهان است، البته همه جا گیر شده است. بیان کلاسیک آن در سده نوزدهم در فلسفه آگوست کنت است و دیدیم که در جریان فکری ماده باورانه و پوزیتیویستی در آلمان نیز نمودی داشته است اما نه آنچنان چشمگیر. اما همچنین یاد کردیم که چگونه برخی از فیلسوفان آلمانی که نماینده این جریان از اندیشه بودند با پروراندن دیدی کلی از واقعیت از مرزهای علوم جزئی برگزشتند. یگانه‌انگاری هکل از این گونه است. پوزیتیویسم سده بیستم خواهان آن بود که درست همین گرایش فلسفه به پرورش یک جهان‌بینی را از آن بزداید.

البته یک دلیل مخالفت با فروکاستن فلسفه به وضع خدمتگزار علم آنست که پرسشها و مسائلی هستند که در هیچ علم جزئی طرح نمی‌شوند، اما پاسخ می‌طلبند و بنا به سنت و بدرستی آنها را از آن قلمرو پی‌جویی فلسفی دانسته‌اند. پوزیتیویست، البته، بر آنست که فیلسوفان اهل مابعدالطبیعه، همچون شلینگ، برای مثال، به پرسشهایی که درباره حقیقت یا [وجود] مطلق یا درباره خاستگاه موجودات کرانمند، و مانند آنها طرح می‌شوند در حقیقت پاسخی نداده‌اند. اما حتا اگر کسی با ایشان درین باب همراهی کند که آن پرسشها در حقیقت پاسخی روشن دریافت نکرده‌اند، و حتا اگر بر آن باشد که ما در مقامی نیستیم که به آنها پاسخ توانیم داد، باز می‌تواند بگوید که پیش کشیدن و بحث کردن درباره اینگونه پرسشها ارزشی عظیم دارد، زیرا به نشان دادن مرزهای دانش علمی یاری می‌کند و یادآور رازهای هستی کرانمند است. ازینرو، از میدان بدر کردن مؤثر فلسفه مابعدالطبیعه نیازمند اثبات دوترا کامل کننده یکدیگر است. یکی آنکه می‌باید نشان داده شود که مسائل مابعدالطبیعه در اساس پاسخ‌ناپذیرند و نه تنها آنکه ما اینجا و اکنون در وضعی نیستیم که بتوانیم به آنها پاسخ دهیم. و دیگر آنکه می‌باید نشان داده شود که مسائلی که در

اساس پاسخ‌ناپذیرند، مسائل واقعی نیستند بدین معنا که پرسشهای واقعی نیستند بلکه بیرون دادن مشت‌ی واژه‌اند که هیچ معنای روشنی ندارند.

این درست آن چیزی است که نوپوزیتیویستهای «حلقه‌وین» و یارانشان، در دههٔ دوم این سده، کوشیدند با پروراندن يك سنجۀ معنایی نشان دهند، و آن سنجۀ، باصطلاح، اصل سنجش‌پذیری حقیقت^۴ بود که می‌بایست پرسشها و گزاره‌های متافیزیکی را چنانکه باید از ردهٔ مسائل و گزاره‌های معنادار بر وید. اینان، بجز گزاره‌های یکسره صوری منطق و ریاضیات ناب، گزاره‌های معنادار را بُن‌انگاره‌های تجربی می‌دانستند که از آن جهت معنادارند که، اگرچه در عمل همیشه دست‌یافتنی نباشد، امکان سنجش حقیقت آنها از راه تجربهٔ حسی تصوّرپذیر است. و از آنجا که، برای مثال، برای این گزارهٔ پارمنیدس که همه چیز در حقیقت يك هستی دگرگونی‌ناپذیر است، هیچ امکانی از جهت حقیقت سنجی تجربی تصوّر نمی‌توانیم کرد، این گزاره را نمی‌توان در شمار گزاره‌های معنادار گذاشت.^۵

و اما، سنجۀ نوپوزیتیویستی معنا با چنین صورتی از بیان نمی‌توانست در برابر خرده‌هایی که، خواه از درون یا از بیرون جنبش نوپوزیتیویستی، بر آن می‌گرفتند، ایستادگی کند. و آن را یا يك اصل یکسره روش‌شناسیک شمردند که هدف آن مرزبندی دامنهٔ آن چیزی است که بدرستی می‌توان فرضیۀ علمی نامید، و یا آنچنان پروبالش را زدند و ساده‌اش کردند که برای روبیدن اندیشهٔ نظری فلسفی هیچ به کار نمی‌آمد.

حقیقت‌ماجرأ، به گمان من، آنست که پوزیتیویسم نو در مقام فلسفه کوششی بود برای فراهم کردن يك دستاویز نظری برای پوزیتیویسم به عنوان يك ذهنیت یا نگره. و سنجۀ معناداری نوپوزیتیویستی سخت انباشته از پیش‌انگاره‌های فلسفی نهفته در اینگونه نگرش بود. افزون بر این، بُرندگی آن به عنوان سلاحی بر ضد فلسفهٔ مابعدالطبیعه در همین پیش‌انگاره‌های بر زبان-نیامده بود. زیرا همینکه این پیش‌انگاره‌ها بر زبان بیایند پوزیتیویسم نو نیز خود فلسفه‌ای خواهد بود پرسش‌انگیز همچون دیگر فلسفه‌ها. این، البته، به معنای ناپدید شدن ذهنیت یا نگرۀ پوزیتیویستی نیست. اما تمامی ماجرای پدیدارگشتن و حلاجی شدن پوزیتیویسم نو (که بخشی از این حلاجی را خود پوزیتیویستهای نو کرده‌اند)، این فایدهٔ بزرگ را داشته است که آن پیش‌انگاره‌های پنهان را از نهفت بدرآورده است. این مسئله‌ای مربوط به ذهنیت پوزیتیویستی بود، که در سدهٔ نوزدهم همه جا گیر شده بود، که می‌بایست باریک‌اندیشانه از خود آگاه شود و پیش‌انگاره‌های خود را ببیند. البته، به این خودآگاهی در قلمرو فلسفه دست یافته شد و در

پهنه‌های بزرگ فرمانروایی ذهنیت یا نگره پوزیتیویستی [در قلمرو علم] اثری نکرد. اما این خود بی‌چون و چرا نیاز به فلسفه را نشان می‌دهد که یکی از نقشهای آن همانا آشکار کردن و حل‌الجی کردن پیش‌انگاره‌های نهفته در نگره‌های فلسفی است که در آنها باریک‌اندیشی نشده است.^۷

۳. فلسفه هستی‌داری (اگزیستانس)

نوپوزیتیویستها بر آن بودند که فلسفه علمی تواند بود، اما تنها به شرط آنکه یکسره تحلیلی شود و از هر ادعایی در زمینه افزایش دانش واقعی ما از حقیقت دست بردارد. یکی از راههای دیگر وصف نقش و ماهیت فلسفه آنست که بگوئیم فلسفه، تا آنجا که با هستی سروکار دارد، دارای قلمروی از آن خویش است بی آنکه علم باشد، خواه یک علم کلی یا یک علم خاص در کنار علم‌های تجربی جزئی. به یک معنا فلسفه همانست که همیشه بوده است، یعنی سروکار آن با هستی^۸ است نه با باشنده‌ها^۹. اما این گمان که یک علم هستی (وجود) در میان تواند بود، خطا بوده است. زیرا هستی عینیت‌پذیر نیست تا به عینی (ابژه‌ای) برای پژوهش علمی بدل شود. نقش نخستین فلسفه هشیار کردن انسانها به هستی است که از باشندگان برتر است و بنیاد آنها را می‌نهد. اما از آنجا که علم هستی در میان تواند بود، هیچ سیستم مابعدالطبیعی (متافیزیکی) اعتبار جهانی نتواند داشت، بلکه سیستمهای گوناگون هر یک رمزگشایی شخصی از هستی عینیت‌ناپذیرند. اما این به معنای بی‌ارزشی آنها نیست. زیرا هر سیستم بزرگ مابعدالطبیعی می‌تواند دری را به زور بگشاید که پوزیتیویسم می‌خواهد بسته نگاه دارد. بدینسان سخن گفتن از آبروریزی سیستمهای همستیز نمودار بدفهمی ماهیت راستین فلسفه است. زیرا این خرده‌گیری هنگامی ارزشمند است که فلسفه، اگر که فلسفه‌ای به این معنا درکار تواند بود، یک علم باشد، حال آنکه چنین نیست. البته، مابعدالطبیعه‌شناسان گذشته با این ادعا که فلسفه علم است خود زمینه را برای گفت و گو درباره آبروریزی سیستمهای گوناگون و ناسازگار فراهم کرده‌اند. اما همینکه از این ادعا دست برداریم و نقش حقیقی مابعدالطبیعه‌شناسی را در هشیار کردن انسانها به هستی فراگیرنده بدانیم که بنیاد وجود مابعدالطبیعه‌شناس و همه باشندگان کرانمند دیگر بر آن است، زمینه آبروریزی از میان خواهد رفت. زیرا آنچه می‌باید چشم داشت جز رمزگشاییهای شخصی گوناگون از هستی برین

۷. کتابشناسی پوزیتیویسم نو در کتاب A. J. Ayer, *Logical Positivism* (an anthology), Glencoe Ill., 1959 آمده است. برخی نوشته‌های روشننگر بحث درباره اصل سنجش‌پذیری حقیقت، همراه با یک کتابشناسی برگزیده، در A. Pap and P. Edwards, *A Modern Introduction to Philosophy*, Glencoe Ill. 1957 pp. 543-621 آمده است. همچنین برای بحثی سنجشگرانه درباره پوزیتیویسم نورجوع کنید به:

F. C. Copleston, *Contemporary Philosophy*, pp. 26-60, London, 1956.

نیست. مهم آنست که ببینیم اینها به چه کاری آیند نه آنکه به ارزش رسمی که پدید آورندگانشان با ادعاهای گزاف به آنها نسبت می دهد، چشم بدوزیم.

این دیدگاه نماینده يك جنبه از فلسفه کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) است. اما وی باور کانت را در این باره که مابعدالطبیعه نظری نمی تواند برای ما دانش نظری فراهم کند، با يك نظریه «هستی داری» (اگرستانس)، که نشانه نفوذ کی یر که گور در اوست، درمی آمیزد. فیزیولوژیست و روانشناس، برای مثال، می توانند موجود انسانی را عینیت بخشند و از نظر علمی مطالعه کنند. بدینسان نشان داده می شود که فرد را از این جهت یا آن جهت می توان طبقه بندی کرد. اما اگر او را به چشم يك کنشگر آزاد بنگریم، یعنی از درون زندگانی که بنیاد آن بر گزینش آزادانه است، فرد همچون هستنده ای یکتا به نظر می آید، یعنی موجودی که آزادانه از آنچه هم اکنون هست برمی گذرد و خود را گویی از راه کار بست آزادی خویش می آفریند. از این دیدگاه، برآستی، انسان همواره در کار ساختن است، در کار ساختن خویش. هستی داری^{۱۰} همواره هستی داری ممکن^{۱۱} است. انسان اگر از این جنبه نگرسته شود موضوع هیچ مطالعه علمی نتواند بود. اما فلسفه می تواند توجه را به «هستی داری» (اگرستانس) فراخواند یا آن را روشن کند آنچنانکه فرد هستی دار بتواند از دیدگاه تجربه خود بفهمد که مراد از آن چیست. همچنین می تواند توجه را به جنبشی فراخواند که از راه آن، بویژه در موقعیتهایی خاص، فرد هم از کرانمندی خویش آگاه می شود هم از حضور فراگیرنده هستی در مقام وجود برینی^{۱۲} که او و همه موجودات دیگر بر آن بنیاد نهاده شده اند. اما از آنجا که هستی برین را نه می توان عینیت بخشید نه به نتیجه يك برهان یا استدلال فروکاست، انسانی که از آن در مقام کامل کننده عینیت نیابنده موجودات کرانمند و بنیاد آنها آگاه می شود، آزاد است که آن را هم زبان با کی یر که گور از راه آنچه یاسپرس «ایمان فلسفی» می نامد تصدیق کند یا هم زبان با نیچه رد کند.

بیش ازین نمی توانیم به شرح فلسفه کارل یاسپرس بپردازیم،^{۱۳} و همین اندازه که یاد کردیم نیز نه به خاطر خود آن بلکه به عنوان یکی از نمونه های شیوه طرح ماهیت و نقش فلسفه در اندیشه آلمانی در نیمه نخست سده بیستم است. واما، می باید یاد آور شد که یاسپرس، همچون کانت پیش از او، می کوشد ایمان به آزادی انسانی و خدا را دور از دسترس سنجشگری علمی قرار دهد. در حقیقت بازگشت نمایان مایه های فکری کانت را [در اندیشه یاسپرس] می توانیم دید. برای مثال، فرقی که یاسپرس میان نگرش علمی به انسان از بیرون و نگرش به انسان از دیدگاه «هستی داری» (اگرستانس) می گذارد از جهتی همان فرقی است که کانت میان ساحت های پدیدارانه (فنونال) و

10. Existenz 11. mögliche Existenz 12. the Transcendent

۱۳. برای مطالعه آن می توان این کتاب هوادارانه را سفارش کرد: M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947.

ناپدیدار (نومنال) می‌گذارد. در عین حال میان کانت و یاسپرس فرقه‌های نمایانی هست. برای مثال، تکیه‌ای که کانت بر قانون اخلاقی می‌کند، که پایه ایمان عملی به خدا است، در فلسفه یاسپرس ناپدید می‌شود و مفهوم کی‌یر که گوری فرد هستی‌دار در آن نمایان می‌شود. افزون بر این، «ایمان فلسفی» یاسپرس، که نسخه دانشگاهیتر جهش ایمانی کی‌یر که گور است، روبه سوی خدا در مقام هستی دارد نه آنکه، مانند کانت، ایده خدا برای او وسیله‌ای برای جوش دادن فضیلت و شادکامی به هم باشد.

يك ایراد بدیهی به شیوه‌ای که یاسپرس مابعدالطبیعه را دور از دسترس سنجشگری علمی می‌نشانده آنست که وی در سخن گفتن از آزادی و، بالاتر از آن، از هستی ناگزیر آنچه را که از نظر وی عینیت نیافتنی است عینیت می‌بخشد. اگر هستی بر استی عینیت نیافتنی باشد، نامی از آن نمی‌توان برد و تنها درباره آن خاموش می‌توان ماند. اما، البته، می‌توان فرقی را که ویتگنشتاین می‌گذارد به کار گرفت و گفت که برای یاسپرس فلسفه می‌کوشد آنچه را که «گفتنی» نیست نشان دهد. در حقیقت، تکیه یاسپرس بر نقش «روشنگران» فلسفه درست اشاره به همین جهت دارد.

۴. پیدایش پدیدارشناسی: برنتانو، ماینونگ، هوسرل؛ کاربرد گسترده تحلیل پدیدارشناسیک

نزد نوپوزیتیویست‌ها فلسفه علمی تواند بود، اما درست به همان دلیل که علمی می‌شود يك علم نیست به این معنا که قلمرو وی ویژه از آن خویش داشته باشد. اما برای یاسپرس فلسفه به يك معنا قلمرو وی از آن خویش دارد.^{۱۴} اما يك علم نیست و در ساحت جز ساحت علوم سیر می‌کند. باری، پدیدارشناسان^{۱۵} کوشیده اند هم برای فلسفه قلمرو یا قلمروهای بنه‌دهنده هم از سرشت علمی آن دفاع کند.

(يك) در این چند اشاره‌ای که به پیدایش پدیدارشناسی^{۱۶} می‌کنیم نیازی به آن نیست که از فرانتس برنتانو^{۱۷} (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) فراتر رویم. برنتانو پس از آن که نزد ترندلنبرگ درس خواند، کشیش کاتولیک شد و در ۱۸۷۲ به استادی کرسی در وورتسبورگ^{۱۸} و در ۱۸۷۴ در وین گماشته شد. اما در ۱۸۷۳ کلیساراه را کرد و از آن پس زندگی این استاد دانشگاه که کشیشی را رها کرده و همسر نیز گرفته بود، در پایتخت اتریش خالی از گرفتاری نبود. در ۱۸۹۵ از استادی دست

۱۴. از اصطلاح «فلسفه هستی‌داری (اگزیستانس)» چنین برمی‌آید که قلمرو آن مسئله هستی‌داری (اگزیستانس) است. اما تأکید یاسپرس بر هستی است. روشنگری «اگزیستانس» [Existenz] راهی است برای هشیار به وجود. و اما، هستی يك قلمرو پژوهش علمی از راه فلسفه نیست، اگر چه فیلسوف چه بسا بتواند هشیار به هستی را دوباره برانگیزاند یا زنده نگاه دارد.

کشید و در فلورانس خانه گزید و با درگرفتن جنگ جهانی یکم روانه سوئیس شد. در ۱۸۷۴ برنتانو کتاب روانشناسی از دیدگاه تجربی^{۱۹} را منتشر کرد.^{۲۰} وی بر آنست که روانشناسی تجربی علم روان نیست، که معناهای نهفته متافیزیکی دارد، بلکه علم پدیده‌های نفسانی است. افزون بر این، هنگامی که برنتانو از روانشناسی تجربی سخن می‌گوید، مقصودش روانشناسی تشریحی است نه پیدایش نگر (ژنتیک). و روانشناسی تشریحی نزد او پی‌جویی کردارهای نفسانی یا کردارهای آگاهی است در رابطه با عین‌ها (ابژه‌ها) یا «ناموجود»^{۲۱}، یعنی، با عین‌ها آنگونه که در خود کردارها [ی نفسانی] جای دارند. هرگونه آگاهی آگاهی از^{۲۲} [چیزی] است. اندیشیدن اندیشیدن به چیزی است و خواستن خواستن چیزی است. بدینسان، هر کردار آگاهی «روی آورنده»^{۲۳} است؛ به چیزی «روی می‌آورد». و ما می‌توانیم عین (ابژه) را همانا موضوع روی آوری بدانیم و ناموجود بگیریم و پیرامون ماهیت یا وضع برونده‌نی آن پرسشی طرح نکنیم.

نظریه «روی آوردگی آگاهی»^{۲۴}، که به اندیشه ارسطویی - اسکولاستیک بازمی‌گردد، به خودی خود یک نظریه ذهن باورانه^{۲۵} نیست. برداشت برنتانو از کار خود اینگونه است که روانشناس تشریحی نمی‌گوید که عین‌های آگاهی جدا از آگاهی وجودی ندارند. اما آنها را ناموجود می‌گیرد به این دلیل پسندیده که سروکار وی با کردارهای نفسانی یا کردارهای آگاهی است نه با پرسشهای هستی‌شناسیک درباره [بود و نبود] واقعیت برونده‌نی.

و اما، آشکار است که هنگام در نظر گرفتن آگاهی یا می‌توان به عین‌های ناموجود آگاهی چشم دوخت یا به همان رابطه روی آوری به خودی خود. و گرایش برنتانو به توجه به جنبه دوم آگاهی است و سه گونه اصلی از رابطه روی آوری را از هم بازمی‌شناسد. نخست باز نمودهای ساده است که در آن مسئله صدق یا کذب طرح نمی‌شود. دوم حکمی است شامل به رسمیت شناختن^{۲۶} یا رد کردن^{۲۷}، به عبارت دیگر تصدیق یا تکذیب. سوم جنبشهای خواست و احساسهاست^{۲۸} که در آن نگره‌ها یا ساختهای اساسی آگاهی عبارت از عشق و نفرت است یا، چنانکه برنتانو می‌گوید، خوشایندی و ناخوشایندی.

می‌باید بیفزاییم که برنتانو همانگونه که به وجود حکمهای منطقی که آشکارا درست هستند

19. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*

۲۰. از جمله نوشته‌های دیگری می‌توانیم از این آثار نام ببریم: درباره خاستگاه شناخت اخلاقی (*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1899) درباره آینده فلسفه (*Ueber die Zukunft der Philosophie*, 1893) و چهار مرحله فلسفه (*Die vier Phasen der Philosophie*, 1985).

21. "inexistent" objects 22. consciousness of 23. intentional

24. intentionality of consciousness 25. subjectivistic 26. Anerkennen 27. Verwerfen

28. Gemütsbewegungen

باوردارد، همچنین باوردارد که احساسهای اخلاقی نیز درکار است که آشکارا درست یا برحق اند. بدین معنا که خوبیهایی هست یا عین‌های (اثره‌های) پسند یا خوشایند اخلاقی، که آشکارا و همیشگی [نسبت به خوبیهایی دیگر] برتر شمرده می‌شوند. اما جنبه مهم اندیشه برنتانو از دیدگاه پیدایش پدیدارشناسی نظریه روی آوری آگاهی است.

(دو) باریک اندیشیهایی برنتانو در برخی از فیلسوفانی که آنان را گاه بر روی هم مکتب اتریشی می‌نامند اثر کرده است، یعنی در کسانی همچون آنتون مارتی^{۲۹} (۱۸۴۷-۱۹۱۴)، استاد فلسفه در پراگ، اسکار کراوس^{۳۰} (۱۸۷۲-۱۹۴۲)، شاگرد مارتی و خود استاد فلسفه در پراگ، و کارل اشتومپف^{۳۱} (۱۸۴۸-۱۹۳۶)، که روانشناسی برجسته بود و از جمله شاگردانش یکی ادموند هوسرل بود.

و اما، یادی نیز بویژه می‌باید از آلکسیوس ماینونگ^{۳۲} کرد (۱۸۵۳-۱۹۲۰) که دروین شاگرد برنتانو بود و سپس استاد فلسفه در گراتس شد. ماینونگ در نظریه عین‌هایش^{۳۳} میان چندگونه «عین» (اثره) فرق می‌گذارد. در زندگانی عادی ما از اصطلاح «عین‌ها» چیزهای موجود جزئی همچون درختها، سنگها، میزها، و جز آنها را می‌فهمیم. اما اگر «عین‌ها» را همچون عین‌های آگاهی در نظر بگیریم، به آسانی می‌توانیم دید که گونه‌های دیگری نیز درکار است. برای مثال، عین‌های ایده‌ای (ایده آل)، همچون ارزشها و عددها، نیز هستند که می‌توان گفت واقعیت دارند، اگرچه وجودشان به آن معنایی نیست که درختها و گاوها وجود دارند. و باز، عین‌های خیالی هستند، همچون یک کوه زرین یا پادشاه فرانسه. درست است که هیچ کوه زرینی درکار نیست و یا اینکه فرانسه سالها است که پادشاه ندارد. اما اگر ما از کوه زرین سخن می‌گوییم می‌باید از چیزی سخن گفته باشیم، زیرا دربارۀ هیچ، هیچ نمی‌توان گفت. اینجا یک عین در برابر ذهن حاضر شده است، اگرچه در برابر آن هیچ چیزی که وجود بیرونی داشته باشد، درکار نیست.

نظریه توصیفهای^{۳۴} برتراند راسل برای در میان گرفتن خط استدلال ماینونگ است و با اصطلاح، خالی کردن جهان از عین‌هایی که به یک معنا حقیقی هستند اما وجود ندارند. اما این مطلب اکنون جایی در بحث ما ندارد. نکته اصلی آنست که نظریه ماینونگ به چشم دوختن بر عین‌هایی یاری کرد که عین‌های آگاهی شمرده می‌شوند، اما، به اصطلاح برنتانو، ناموجودند. (سه) و اما، بنیانگذار اصلی جنبش پدیدارشناسی نه برنتانو است نه ماینونگ، بلکه ادموند هوسرل^{۳۵} (۱۸۵۹-۱۹۳۸) است. هوسرل پس از گرفتن دکترای در ریاضیات در وین به کلاسهای درس برنتانو رفت (۱۸۸۴-۱۸۸۶) و نفوذ برنتانو در وی سبب شد که خود را به فلسفه

29. Anton Marty 30. Oskar Kraus 31. Carl Stumpf

32. Alexius Meinong 33. Gegenstandstheorie 34. theory of descriptions

35. Edmund Husserl

بسیار. سپس استاد فلسفه در گوتینگن شد و پس از آن در فرایبورگ، جایی که مارتین هیدگر در میان شاگردانش بود.

هوسرل در ۱۸۹۱ فلسفه حساب^{۳۶} را منتشر کرد که در آن گرایشی به روانشناسی باوری^{۳۷} نشان داد، یعنی به نهادن بنیاد منطق بر روانشناسی. برای مثال، مفهوم بسگانگی^{۳۸} را، که اساس مفهوم عدد است، بر بنیاد عمل نفسانی به هم بستن درونه‌های گوناگون آگاهی در یک باز نمود می‌نهد. اما ریاضیدان و منطق‌دان نامدار گوتلر^{۳۹} (۱۸۴۸-۱۹۲۵) بر آن خرده گرفت و هوسرل در کتاب پژوهشهای منطقی^{۴۰} (۱۹۰۰-۱۹۰۱) آشکارا بر آن شد که منطق را نمی‌توان به روانشناسی فروکاست.^{۴۱} سروکار منطق با سپهر معنا است، یعنی با آنچه مورد نظر^{۴۲} است یا بدان روی آورده شده است نه با پی‌آیند^{۴۳} کردارهای واقعی نفسانی. به سخن دیگر، می‌باید میان آگاهی همچون همتافتی از واقعیات نفسانی، رخدادها یا تجربه‌ها^{۴۴} و عین‌های آگاهی که مورد نظر یا روی آورد است فرق گذاشت. این دومین بر آگاهی یا نزد آگاهی «پدیدار» می‌شود: و بدین معنا اینها [در شمار] پدیدارها هستند. اما آن واقعیات نفسانی، رخدادها یا تجربه‌ها پدیدار نمی‌شوند، بلکه ما آنها را زندگانی می‌کنیم یا آنها بر ما می‌گذرند. البته، این بدان معنا نیست که کردارهای نفسانی را خود نمی‌توان از راه باریک‌اندیشی به پدیدارها فروکاست؛ اما آنگاه که درست همچون چیزهایی که بر آگاهی پدیدار می‌شوند در نظر گرفته شوند، دیگر کردارهای واقعی نفسانی نیستند.

این اصل جدا کردن چیزها از معناها را دربر دارد، جداکردنی که اهمیت فراوان دارد. زیرا ناتوانی در جدا کردن این دوازده یکدیگر یکی از دلایل اصلی آنست که چرا تجربه باوران^{۴۵} ناگزیر از آن شدند که وجود مفهوم‌های کلی یا ایده‌ها را انکار کنند. چیزها، از جمله کردارهای نفسانی واقعی، همه فردی یا جزئی هستند، حال آنکه معناها کلی هستند و بدین عنوان «ذاتها»^{۴۶} هستند. هوسرل در کتاب ایده‌هایی برای پدیدارشناسی ناب و فلسفه پدیدارشناسیک^{۴۷} (۱۹۱۳) کردار آگاهی را noesis و عین (ایژه) مربوط به آن را، که مورد نظر یا روی آوری است، noema می‌نامد. افزون بر این، از «شهود ذات»^{۴۸} سخن می‌گوید. در ریاضیات ناب، برای مثال، شهودی از ذاتها در میان است که پدید آورنده گزاره‌هایی است که کلیت بخشی‌های تجربی نیستند، بلکه به گونه دیگری از گزاره‌ها تعلق دارند، یعنی گزاره‌های پیش‌اند^{۴۹}. و پدیدارشناسی در کل

36. Philosophie der Arithmetik 37. psychologism 38. multiplicity 39. Gottlob Frege
40. Logische Untersuchungen

۴۱. هوسرل در ردّ روانشناسی باوری چه بسا نه تنها از فرگه که از بولسانو نیز اثر پذیرفته بود.

42. meant (gemeint) 43. succession 44. Erlebnisse 45. empiricists 46. essences

47. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

48. Wesensschau 49. a priori propositions

عبارتست از تحلیل وصفی ذاتها یا ساختهای ایده‌ای. بدینسان، برای مثال، پدیدارشناسی ارزشها در میان تواند بود. اما تحلیل پدیدارشناسیک ساختهای بنیادی آگاهی نیز در میان تواند بود، البته، بدان شرط که این ساختها به ذاتها یا eide «فروکاسته» شوند.

نکته‌ای که هوسرل تأکید می‌کند معلق گذاشتن حکم (باصلاح حکم پرهیزی^{۵۰}) نسبت به وضع یا رابطه هستی‌شناسیک یا وجودی عین‌های آگاهی است. با این معلق گذاشتن، وجود داشتن، باصلاح، در «پرانتر» قرار می‌گیرد. فرض کنیم، برای مثال، که من بخواهم تحلیلی پدیدارشناسیک از تجربه حسانی زیبایی بکنم. من هر حکمی درباره ذهنیت یا عینیت زیبایی به معنای هستی‌شناسیک را معلق می‌گذارم و تنها به ساخت اساسی تجربه استتیک آنچنانکه بر ذهن «پدیدار» می‌شود، چشم می‌دوزم

دلیل این نکته بر معلق گذاشتن حکم را می‌توان در معنای نهفته در عنوان یکی از کتابهایش دید، یعنی فلسفه در مقام علم استوار^{۵۱} (۱۹۱۰ - ۱۹۱۱). هوسرل نیز، همچون دکارت پیش از او، خواهان آنست که فلسفه را بر پایه استواری قرار دهد. و معنای این کار، به نظر وی، رفتن به فراسوی همه پیش‌انگاره‌ها به سوی آن چیزی است که هیچ شک و پرسشی درباره آن نمی‌توان داشت. باری، ما در زندگی عادی، برای مثال، همه‌گونه انگارش درباره وجود اشیاء مادی جدا از آگاهی می‌کنیم. بنابراین ما می‌باید از این «نگره طبیعی»^{۵۲} چشم پوشیم یا آن را در پرانتز قرار دهیم. مسئله این نیست که نگره طبیعی نادرست است یا انگارشهای آن ناروا است. بلکه مسئله چشم پوشیدن روش شناسیک از این انگارشها است و رفتن به پس‌پشت آنها، به خودآگاهی است که شک کردن درباره آن یا چشم پوشیدن از آن ناممکن است. افزون بر این، ما نمی‌توانیم، برای مثال، درباره جایگاه هستی‌شناسیک (اوتولوژیک) ارزشها بحثی بسزا کنیم بی‌آنکه بر روشی بدانیم که درباره چه چیز سخن می‌گوییم، و «معنای» ارزش چیست. و این با تحلیل پدیدارشناسیک آشکار می‌شود. ازینرو، پدیدارشناسی فلسفه بنیادی است و می‌باید پیشاهنگ و زمینه هر فلسفه هستی‌شناسیک و هر علم مابعدالطبیعه (متافیزیک) باشد.

همچنانکه هم اکنون اشاره کردیم، کاربرد حکم پرهیزی نزد هوسرل به کاربرد شک روش‌شناسیک نزد دکارت ناهم‌اند نیست. و در واقع، هوسرل فلسفه دکارت را تا حدودی پیشاهنگ پدیدارشناسی می‌دید. در عین حال، تأکید می‌کرد که وجود یک نفس به معنای یک گوهر روحانی یا، آنچنانکه دکارت گفته است، یک «شیء اندیشنده»^{۵۳}، را نیز می‌باید در پرانتز قرار داد. البته، [وجود] «من»^{۵۴} را نمی‌توان به آسانی حذف کرد. اما آن ذهنی (سوژه‌ای) که از نظر ارتباط با عین (ابژه) آگاهی به آن نیاز داریم «من برین»^{۵۵} یا من ناب است، یعنی ذهن ناب^{۵۶} به خودی خود، نه یک

گوهر روحانی یا روان. درباره وجود چنین گوهری، تا آنجا که مسئله پدیدارشناسی ناب در میان است، می‌باید حکم را معلق گذاریم.

کاربرد روش شناسیک^{۵۸} «حکم‌پرهیزی» به خودی خود هوسرل را پایبند به ایده باوری نمی‌کند. اینکه آگاهی تنها وجود انکارناپذیر یا شک‌ناپذیر است ناگزیر به این معنا نیست که تنها موجود همانا آگاهی است. اما در حقیقت هوسرل با کوششی که برای استنتاج آگاهی از من برین و وابسته کردن واقعیت جهان به آگاهی می‌کند در جهت ایده باوری گام برمی‌دارد. هیچ چیزی را نمی‌توان تصور کرد مگر آنکه عینی (ابژه‌ای) برای آگاهی باشد. پس آگاهی است که می‌باید عین را شکل دهد.^{۵۷}

این جهت‌گیری ایده باورانه در اندیشه هوسرل، که هم اکنون نشان آن را در کتاب / ایده‌ها می‌توان یافت، در منطق صوری وبرین^{۵۸} (۱۹۲۹) روشنتر شد. در این کتاب و در کتاب اندیشه‌گرهای دکارتی^{۵۹} (۱۹۳۱) منطق و هستی‌شناسی کمابیش با هم یکی می‌شوند. روشن است که این گذار به ایده باوری تکیه‌ای را که هوسرل در اصل بر «حکم‌پرهیزی» می‌کرد در نظر پدیدارشناسان دیگر بی‌اعتبار کرد. برای مثال، مارتین هیدگر هیچ نیازی به حکم‌پرهیزی نمی‌شناخت و کوشید تا روش پدیدارشناسی را برای پرورش یک فلسفه غیر ایده باورانه از هستی به کاربرد.

(چهار) تحلیل پدیدارشناسیک را می‌توان بخوبی در زمینه‌های گوناگون به کاربرد. آلکساندر پفندر^{۶۰} (۱۸۷۰-۱۹۴۱) آن را در روانشناسی به کاربرد و اسکار بکر^{۶۱} (زاده ۱۸۸۹)، شاگرد هوسرل، در فلسفه ریاضیات، آدلف رایناخ^{۶۲} (۱۸۸۳-۱۹۱۷) در فلسفه حقوق، ماکس شلر^{۶۳} (۱۸۷۴-۱۹۲۸) در زمینه ارزشها، و دیگرانی در زمینه‌های زیبایی‌شناسی و آگاهی دینی. اما به کاربردن این روش به معنای آن نیست که شخص را ناگزیر «مرید» هوسرل بدانیم. شلر، برای مثال، بجای خود فیلسوفی بلندپایه بود. تحلیل پدیدارشناسیک را اندیشه گرانی به کار بسته‌اند که وضع‌گیری کلی فلسفی آنان از هوسرل سخت جدا است. از این جمله می‌توان به بردن نام فیلسوف اگرستانسیالیست فرانسوی ژان-پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) و موریس مرلو-پونتی^{۶۴} (۱۹۰۸-۱۹۶۱) یا البته توماسیان^{۶۵} امروزین بسنده کرد.

۵۷. شکل دادن (constituting) یک شیء می‌تواند به معنای ذراوردن آن به صورت یک عین نزد آگاهی باشد و این به خودی خود به معنای ایده باوری نیست. یا آنکه می‌توان اشارت آن را به کردکار آفریننده‌ای گرفت که از راه آن تنها واقعیتی را که چیزها دارند، یعنی نسبت داشتن با آگاهی یا متکی بودن بر آگاهی، به آنها داده می‌شود. گذار به این معنای دومین است که ایده باوری را دربر دارد.

پس نابجا نیست اگر بگویم کاربرد گسترده تحلیل پدیدارشناسیک نه تنها گواه روشنی بر ارزش آنست بلکه همچنین نشان می‌دهد که عامل یگانگی بخشی است. و نیز بجاست که بگویم آن حکم پرهیزی را که هوسرل خواستار آن بود اغلب نادیده گرفته یا رد کرده‌اند و پدیدارشناسی را در قالب فلسفه‌های گوناگون به کار برده‌اند نه آنکه پدیدارشناسی بنیادی برای فلسفه‌ای باشد که به ستنزه سیستمها پایان دهد. این نکته نشانه آنست که امید اصلی هوسرل برآورده نشده است. افزون بر این، درباره ماهیت آنچه تحلیل پدیدارشناسیک نامیده می‌شود نیز می‌توان چون و چرا کرد. از جمله، رابطه میان پدیدارشناسی در اروپای قاره‌ای و تحلیل مفهومی یا «زبان شناسیک» که در انگلستان رواج دارد، یکی از مایه‌های اصلی گفت و گوی سودبخش میان گروه‌های فیلسوفانی تواند بود که چه بسا جز از این راه زبان یکدیگر را نخواهند فهمید. یکی از درگیریهایی اصلی در چنین گفت و گویی همانا ماهیت آن چیزی است که تحلیل پدیدارشناسیک نامیده می‌شود. آیا رواست که از تحلیل پدیدارشناسیک «ذاتها» سخن بگویم؟ اگر چنین است بدرستی به چه معنا؟ آیا تحلیل پدیدارشناسیک یک کوشش فلسفی خاص است؟ یا آنکه از سویی کارپاره‌ای از آن به روانشناسی می‌کشد و از سوی دیگر کارپاره‌ای دیگر به، باصلاح، تحلیل زبان شناسیک؟ ما نمی‌توانیم اینجا به بحث در چنین مسائلی بپردازیم، اما این واقعیت که چنین مسائلی را می‌توان طرح کرد بدان معناست که هوسرل نیز، مانند دکارت و کانت و فیخته پیش از خود، بیش از اندازه خوشبین بود که گمان می‌کرد سرانجام توانسته است تکه-پارگی فلسفه را چاره کند.

۵. بازگشت به هستی‌شناسی؛ هارتمان

دیدیم که در گردش قرن مکتب نوکانتی در دانشگاه‌های آلمان فلسفه فرمانروای دانشگاهی یا «فلسفه مدرسه‌ای»^{۶۶} بود. و این سنت یادآور توجه به صورتهای اندیشه و حکم است نه سروکار داشتن با مقولات عینی چیزها. اما از جمله شاگردان ناتورپ و کوهن در ماربورگ، نیکولای هارتمان (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰) بود که در فلسفه خویش چیزی را بیان کرد که می‌توانیم بازگشت به چیزها بنامیم و یک هستی‌شناسی واقع‌باورانه^{۶۷} توجه‌انگیز بروراند. و اگر چه جایی برای شریحی دراز از اندیشه‌های فیلسوفی که بی‌چون و چرا قرن بیستمی است نمی‌ماند، چند اشاره کلی به راستای اندیشه وی به نمایش یک بینش مهم از طبیعت و نقش فلسفه یاری خواهد کرد.

نیکولای هارتمان در اصول علم مابعدالطبیعه دانش^{۶۸} (۱۹۲۱) از دیدگاه نوکانتی به یک نظریه واقع‌باورانه از دانش گروید و در کتابهای بعدی هستی‌شناسی را پروراند که شکل تحلیل

مقولات گوناگون‌طورها یا ساحت‌های هستی را به خود گرفت. وی در علم اخلاق^{۶۹} (۱۹۲۶) خویش به مطالعه پدیدارشناسیک ارزشها پرداخت که وجود ایده‌ای دارند، و در مسئله وجود روحانی^{۷۰} (۱۹۳۳) به بررسی زندگی روح انسانی هم به صورت شخصی و هم در عینیت یافتگی آن پرداخت. در باب بنیانگذاری هستی‌شناسی^{۷۱} (۱۹۳۵)، امکان و فعلیت^{۷۲} (۱۹۳۸)، ساختمان جهان واقعی، کلیات نظریه عمومی درباره مقولات^{۷۳} (۱۹۴۰) و راه‌های تازه در هستی‌شناسی^{۷۴} (۱۹۴۱) از آثار وی نماینده هستی‌شناسی کلی است، حال آنکه در فلسفه طبیعت^{۷۵} (۱۹۵۰) توجهی خاص به مقولات ساحت‌های نااندami و اندami دارد.^{۷۶}

بنابراین، اندیشه هارتمان در کل میان دو قطب دررفت و آمد است، یکی اصول ساختاری جهانگیر یا مقولات هستی همچون یگانگی و بسگانگی^{۷۷}، ماندگاری و شوند^{۷۸} یا دگرگونی، و دیگری هستی‌شناسی‌های حوزه‌ای، یعنی تحلیل مقولات ویژه هستی نااندami^{۷۹}، اندami، جز آنها. و تا آنجا که این مسائل در میان است وی میان هستی داشتن^{۸۰} و چنین و چنان بودن^{۸۱} فرق می‌گذارد. اما هستی‌شناسی او سراسر صورت یک تحلیل پدیدارشناسیک از مقولاتی را به خود می‌گیرد که در موجوداتی که در دسترس تجربه اند نمونه آنها به دست می‌آید. اندیشه هستی‌پایدار به معنای فعلی بیکرانه هستن^{۸۲}، یکسره در فکر وی جایی ندارد و هیچگونه علم مابعدالطبیعه هستی برین، به معنایی که خدا در آن وجود برین باشد، در آن نمی‌گنجد. در حقیقت، علم مابعدالطبیعه به نظر هارتمان با مسائل حل‌ناشدنی سروکار دارد، حال آنکه هستی‌شناسی به معنایی که او به کار می‌برد می‌تواند بکمال به نتایج مشخص برسد.

بنابراین، هستی‌شناسی هارتمان، تا آنجا که پژوهش مقولات عینی هستی واقعی را دربردارد، از اندیشه نوکانتی برمی‌گذرد، و تا آنجا که برای فلسفه قلمروی خاص می‌شناسد، یعنی قلمرو ساحتها یا گونه‌های مختلف هستی درست به همین عنوان، برگزشتنی است از پوزیتیویسم. و اگرچه روش پدیدارشناسیک را به کار می‌گیرد، اما دست و پای خود را در قالب قلمرو ذهن نمی‌بندد که رعایت اصل «حکم‌پرهیزی» هوسرل شخص را به آن محکوم می‌کند. در عین حال، هستی‌شناسی او دکترین مقولات است نه علم مابعدالطبیعه هستی^{۸۳} در مقام بنیادبخش

69. Ethik 70. Das Problem des geistigen Seins 71. Zur Grundlegung der Ontologie

72. Möglichkeit und Wirklichkeit

73. Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre

74. Neue Wege der Ontologie 75. Philosophie der Natur

۷۶. همچنین می‌توانیم از آثاری نام ببریم که پس از مرگ وی به چاپ رسیده است، یعنی اندیشه انجام شناسیک (۱۹۵۱) [Teleologisches Denken] و علم زیبایی‌شناسی (۱۹۵۳) [Aesthetik] که مطالعه زیبایی و ارزشهای زیبایی‌شناسیک است.

77. unity and multiplicity 78. persistence and becoming 79. inorganic 80. Dasein

81. Sosein 82. ipsum esse subsistens 83. das Sein

باشندگان^{۸۴}. به نظری، فلسفه علمی نه جایی برای پژوهش درباره هستی که میدانی و رای پژوهش درباره باشندگان در مقام باشندگان دارد. آنچه ذهن انسان به درجه‌های گوناگون تواند شناخت، درحقیقت، وجود ایده‌ای ارزشهاست. اما این ارزشها اگرچه واقعیت ایده‌ای دارند، اما به خودی خود وجود ندارند. و باشندگانند که جهان را تشکیل می‌دهند.

۶. مابعدالطبیعه هستی؛ هیدگر، توماسیان

(يك) نماینده اصلی بازخواندن فلسفه به اندیشه هستی در فلسفه امروزین آلمان، آن اندیشه گر دشوارگوی، یعنی مارتین هیدگر^{۸۵} (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) است. به نظر هیدگر تمامی فلسفه غربی هستی را به فراموشی سپرده و خود را در پژوهش [وجود] باشندگان غرق کرده است.^{۸۶} و مراد از هستی یا يك مفهوم تهی و نامعین است که با چشم پوشیدن از همه ویژگیهای معین باشندگان به دست می‌آید، و یا عبارت است از وجود برین در پایگان^{۸۷} باشندگان، یعنی خدا. هستی در مقام هستی هستندگان، که هستندگان او را می‌پوشانند و بنیادبخش دوگانگی ذهن و عین است، دوگانگی که پیش‌انگاره پژوهش در باشندگان است، از یادرفته و فراموش شده است؛ پنهان مانده و در پرده است. بنابراین، هیدگر می‌پرسد معنای هستی چیست؟ و این برای او يك پرسش دستوری^{۸۸} نیست، بلکه مسئله نامستور کردن هستی هستندگان است.

همین واقعیت که انسان می‌تواند چنین پرسشی را طرح کند، به نظر هیدگر، نشانه آنست که او پیش از باریک‌اندیشی درباره هستی حسی از آن دارد و هیدگر در نخستین بخش کتاب هستی و زمان^{۸۹} (۱۹۲۷) راهی تحلیلی پدیدارشناسیک و هستی‌شناسیک از انسان می‌شود در مقام باشنده‌ای که می‌تواند این پرسش را طرح کند و بنابراین گشوده به روی هستی است. بدینسان آنچه وی هستی‌شناسی بنیادین می‌نامد به يك تحلیل اگزیستانس-شناسیک^{۹۰} از «اگزیستانس»^{۹۱} انسان بدل می‌شود. اما اگرچه هدف هیدگر آنست که هستی را، باصطلاح، به تجلی درآورد، اما هرگز از انسان پافرا تر نمی‌گذارد. و از آنجا که کرانمندی و زمانمندی^{۹۲} انسان را بروشنی شرح می‌کند، از این کتاب بطبع چنین برداشت می‌شود که هستی برای نویسنده آن از اساس کرانمند و زمانمند است، اگرچه این برداشت درست نباشد. دومین بخش هستی و زمان هرگز به چاپ نرسید.

در نوشته‌های بعدی هیدگر اگرچه از گشودگی انسان به روی هستی بسیار سخن می‌رود، اما

84. die Seienden 85. Heidegger

۸۶. البته، نیکولای هارتمان نیز از شمار این حکم بیرون نیست.

87. hierarchy 88. grammatical 89. Sein und Zeit 90. existential 91. Dasein

92. temporality

نمی‌توان گفت که وی توانسته است پرده از روی هستی برکشد و خود نیز چنین ادعایی ندارد. در حقیقت، اگرچه هیدگر اعلام می‌کند که تمامی جهان و بویژه فیلسوفان هستی را به فراموشی سپرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که بروشنی از عهده شرح آن بر نمی‌آید که انسان چه چیزی را به فراموشی سپرده است و چرا این فراموشی آنچنان مصیبت بار است که او می‌گوید.

(دو) گفتارهای هیدگر درباره هستی، در برابر تحلیل اگزیستانسی وی از انسان، آنچنان غیب‌گویانه است که نمی‌توان گفت يك علم هستی تواند بود. اما کسانی که آشکارا بر آنند که مابعدالطبیعه‌شناسی علم هستی است توماسیان^{۹۳} جدیدند، و در میان آنان بویژه کسانی که، به گفته خودشان، روش برینانه^{۹۴} را به کار می‌برند در این شمارند. روش برینانه که از کانت (البته تا آنجا که کانت تنها با استنتاج برینانه صورتهای اندیشه سروکار دارد) و بویژه از ایده باوران آلمانی همچون فیشته الهام گرفته شده است، دو مرحله اصلی دارد. برای اینکه مابعدالطبیعه‌شناسی بتواند صورت علم به خود بگیرد، لازم است که چندان، باصطلاح، کندوکاو کنیم تا به آن بنیادی برسیم که هیچ‌چون و چرا درباره آن نتوان کرد؛^{۹۵} و این مرحله یا دم فروکاهش است. مرحله دیگر عبارتست از استنتاج سیستمانه علم مابعدالطبیعه از آغازگاه نهایی. در نتیجه فیلسوفان نامبرده روش برینانه را به کار می‌برند تا آنکه علم مابعدالطبیعه توماسی را بر بنیادی استوار قرار دهند و آن را سیستمانه استنتاج کنند، نه آنکه سیستم تازه‌ای از علم مابعدالطبیعه را با مایه‌ای تازه پدید آورند، و باز کمتر از آن نه آنکه حقایق تازه‌تکان‌دهنده‌ای درباره جهان کشف کنند. ازینرو، در چشم کسانی که از بیرون می‌نگرند این کار دست کم چیزی جز ریختن همان شراب کهنه در جامی نو به نظر نمی‌رسد. در عین حال دیده می‌شود که هرچه بر کار تبدیل درک نااندیشیده و نهفته انسان از هستی به يك دانش نمایان با بنیادی سیستمانه تکیه بیشتری شود، چنانکه توماسیان نامبرده نیز می‌کنند، مسئله روش علمی ناگزیر نمایانتر می‌شود و اهمیت بیشتری می‌یابد.

93. Thomists 94. transcendental method

۹۵. برخی آغازگاه درست در تحلیل حکم را عمل تصدیق مطلق می‌دانند. از جمله لوتس در حکم و هستی. بنیادگذاری مابعدالطبیعه. J.B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, 1957 و در *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Rome, 1958.

برخی دیگر از حکم فرامی‌روند و به این پرسش می‌پردازند که بنیاد نهایی تمامی دانش و حکم چیست؟ چنانکه کورت در بنیادگذاری روشمندانه و سیستمی علم مابعدالطبیعه E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Vienna and Munich, 1961.

۷. اندیشه‌های پایانی

این طرح بر استی ساده از برخی جریانهای اندیشه در فلسفه آلمان در نیمه نخست سده بیستم جایی چندان برای این ادعا نمی‌گذارد که بگوئیم شکاف سیستمها و گرایشها سرانجام پر شده است. در عین حال از آن چنین بر می‌آید که فلسفه اگر بنا است که در حد کنیز علم نماند، می‌باید مابعدالطبیعی (متافیزیکی) باشد. اگر بنابر آن بگذاریم که آن جنبه‌هایی از جهان که علوم جزئی بررسی می‌کنند تنها جنبه‌هایی است که بدرستی بررسی می‌توان کرد، اگر بناست که فلسفه‌ای در کار باشد یا می‌باید سر و کار آن با منطق و روش شناسی علوم باشد یا با تحلیل زبان عادی. زیرا فلسفه البته نمی‌تواند در زمینه‌های خاص علوم با آنها هم‌اوردی کند و اگر جز تحلیل زبان علم یا زبان عادی در پی زمینه‌ای خاص خویش باشد می‌باید باشندگان را در همان مقام باشندگان بررسی کند. اما همانگونه که نیکولای هارتمان می‌گوید، اگر فلسفه به پژوهش در مقولات ساحت‌های گوناگون باشندگان کرانمند، آنچنانکه در تجربه پدیدار می‌شوند، بسنده کند، مسئله اساسی هستی یا وجود باشندگان را بسادگی نادیده گرفته ایم. و این فراموشی هرگز روانیست مگر آنکه این پرسش را بی‌معنا بدانیم و از گردونه بیرون کنیم. اما، همینکه این پرسش رایک پرسش اصیل فلسفی بدانیم، مسئله [وجود] مطلق یکبار دیگر رویاروی ما پدیدار می‌شود. و سرانجام حق را به شلینگ می‌دهیم که بر آنست که هیچ مسئله فلسفی نمی‌توان تصور کرد که از مسئله رابطه هستی کرانمند با مطلق نامشروط مهمتر باشد.

این اشاره به شلینگ به معنای طلب بازگشت به ایده باوری آلمانی نیست، بلکه آنچه من در سردارم آنست انسان روح حاضر در جهان^{۹۶} است. و معنای در-جهان-بودن وی نه تنها داشتن مکانی در آن بلکه همچنین، ناگزیر، درگیر کار آن بودن است. وی خود را در جهان متکی به چیزهای دیگر برای زندگانی خود، برای برآوردن نیازهای خود، برای مایه دانش خود، برای کار و کوشش خود، می‌یابد. در عین حال، درست به همان دلیل که خود را باشنده‌ای در جهان می‌انگارد، بیرون از جهان جای دارد: او، با اصطلاح، یکسره غرقه در فرایند جهان نیست. او باشنده‌ای تاریخی است، اما به همان معنا که می‌تواند تاریخ را عینیت بخشد، باشنده‌ای زبر تاریخی است. البته، نمی‌توان میان این دوجنبه هستی انسان یکسره جدایی افکند. او باشنده‌ای در جهان است، یک باشنده «جهانی»، همانگونه که بیرون از جهان جای دارد. و بیرون از جهان جای دارد همانگونه که باشنده‌ای است در جهان. آنگاه که همچون روح، همچون بیرون ایستنده‌ای از جهان، در نظر گرفته شود، توانایی آن را دارد و در حقیقت ناگزیر از آنست که مسائل متافیزیکی را طرح کند و در فراسوی زیر کار رویاروی ذهن-عین یگانگی را جست‌وجو کند. در مقام باشنده‌ای درگیر

درکار جهان ناگزیر گرایش بدان دارد که این مسائل را بوج و بی حاصل بداند. در جریان سیر اندیشه فلسفی این نگره‌ها یا گرایشهای گوناگون بازمی‌گردند و صورتهای گوناگون تاریخی، و از نظر تاریخی توضیح‌پذیر، به خود می‌گیرند. بدینسان، ایده باوری آلمانی يك صورت اندیشه درشرایط تاریخی خاص بود که بنای آن برگرایش یا رانش متافیزیکی بود. علم مابعدالطبیعه استقرایی صورتی دیگر از آن بود. و همین گرایش اساسی را در فلسفه‌های یاسپرس و هیدگر می‌بینیم که باز از راههایی دیگر خود را نمایان می‌کند.

در ساحت فلسفه هر گرایش یا نگره‌ای می‌کوشد برای خود توجیه نظری دست و پا کند. اما این دیالکتیک همچنان ادامه دارد. مقصودم آن نیست که هیچ وسیله‌ای برای برگزیدن برخی از این توجیه‌ها بر برخی دیگر در دست نیست. برای مثال، تا آنجا که انسان می‌تواند خود را عینیت بخشد و با خود همچون يك عین برای پژوهش علمی سر و کار داشته باشد، هر سخنی دربارهٔ برون‌ایستی خویش از جهان یا داشتن يك جنبهٔ روحانی را بی‌معنای انگارد. اما درست همین واقعیت که این اوست که می‌تواند به خود عینیت بخشد، همچنانکه فیشته بخوبی دیده است، نشان می‌دهد که او نمی‌تواند یکسره به خود عینیت بخشد و هرگونه فروکاهش پدیدارباورانهٔ نفس^{۹۷} ناسنجیده و ساده لوحانه است. و ذهن باریک‌اندیش همینکه این نکته را بفهمد، علم مابعدالطبیعه زندگی از سر می‌گیرد. با اینهمه، جنبهٔ «جهانی» انسان نیز جاذبهٔ خود را بازمی‌یابد و بینشهایی که روزگاری فراچنگ آمده بودند ناپدید می‌شوند تا آنکه باز باری دیگر فراچنگ آیند.

البته، اگر اشاره به دوگرایش یا نگره‌ای را که پایهٔ آنها بر سرشت دوگانهٔ انسان است، کلید مشکل‌گشای تاریخ فلسفه بدانیم، سخت دچار ساده‌اندیشی شده‌ایم. زیرا برای بیان سیر واقعی فلسفه عوامل بسیار دیگر را باید به حساب آوریم. با اینهمه، اگر چه تکرار ساده گذشته در تاریخ درکار نیست، اما می‌باید انتظار داشت که گرایشهای پایداریپوسته به صورتهای گوناگون تاریخی بازگردند. زیرا، چنانکه دیلتای گفته است، آن کس که تاریخ را درک می‌کند همانست که تاریخ را می‌سازد. دیالکتیک فلسفه بازتابی از سرشت پیچیدهٔ انسان است.

این نتیجه‌گیری چه بسا بدبینانه بنماید، یعنی اینکه هیچ دلیلی در دست نیست تا گمان کنیم که حتا دربارهٔ دامنهٔ فلسفه می‌توانیم به يك هم‌رایی پایدار و همه‌گیر برسیم. اما اگر ریشهٔ ناهم‌راییهای اساسی در همان سرشت بشر باشد، چه انتظاری جز يك حرکت دیالکتیکی، جز بازگشت يك سلسله‌گرایشها و نگره‌ها به صورتهای گوناگون تاریخی می‌توانیم داشت. این آن چیزی است که ما تا اینجا به آن رسیده‌ایم، به رغم آنکه با نیت خیر کوشیده‌ایم که این جریان را به جایی برسانیم. و نمی‌توان نام بدبینی نابجا بر آن گذاشت اگر که باز هم انتظار ادامهٔ این جریان را در آینده داشته باشیم.

برابرنامه

abstract

(۱) برآهنجیدن؛ تجرید کردن؛ انتزاع کردن (۲)

برآهنجیده؛ تجریدی؛ انتزاعی

abstraction

برآهنجش؛ تجرید؛ انتزاع

abstractness

برآهنجیدگی

acosmism

نیست انگاری جهان

نظریه انکار وجود جهان مادی خارجی

activity

کرد و کار؛ کوشش

aesthetic

استتیک؛ زیباشناسیک؛ حسانی

این واژه از ریشه aesthetikos در یونانی به معنای

حسانی یا مربوط به ادراک حسی است و در اصطلاح

فلسفی جدید معنای اصلی آن امر یا بحث مربوط به

ذوقیات و زیبایی و ارزش شناختی آفرینش هنری

است، ولی همواره اشاره ای به معنای اصلی یونانی

کلمه، یعنی ادراک حسی، در برابر ادراک کلی و عقلی

و منطقی، نیز در آن هست. در این ترجمه هر جا که این

وجه از معنای کلمه غلبه داشته است، «حسانی» را در

برابر آن به کار برده ایم.

aesthetical

استتیکی؛ زیبایی (یی) شناسیک

aesthetics

زیبا (یی) شناسی؛ هنرشناسی

شاخه ای از فلسفه که موضوع آن پژوهش درباره

زیبایی و ادراک ذوقی، بویژه در هنر، و استانداردهای

(استانداردهای) ارزشی در هنر است. این اصطلاح

را با و مگارتن (Baumgarten) در ۱۷۵۰ به کار برده

است و از آن پس به عنوان علم دانش حسی که

هدف آن زیبایی است، در برابر منطق که هدف آن

حقیقت است، رواج یافته است. کانت این اصطلاح

را به معنای اصلی یونانی آن به کار می برد و هگل با

نوشته های خود درباره هنر ذیل عنوان Aesthetik

اصطلاح را به معنای کنونی آن تثبیت کرده است.

agent

کنشگر

alienation

دورماندگی؛ بیگانگی

as-if philosophy

فلسفه آما-و-اگر

altruism

دگردوستی

anarchist

سروری ستیز

alternative

گزینه

antecedent

پیشایند؛ مقدم

anthropomorphic انسانگونه؛ انسانگونه انگارانه

anthropomorphism انسانگونه انگاری

نسبت دادن شکل، حالت، ویژگیها، و رفتار انسانی به

خدایان، اشیاء، جانوران و گیاهان.

anthropomorphist

انسانگونه انگار

antinomy

خلاف آمد

ناهمسازی (تناقض) دو اصل یا نتیجه بر اساس

مقدماتی دارای اعتبار یکسان. کانت در «خلاف-

آمدهای عقل ناب» نشان می دهد که درباره جهان

می توان نتیجه های ناهمساز را با اعتبار یکسان ثابت

کرد. و از این نتیجه گرفت که ایده جهان، مانند دیگر

ایده‌های برین مابعدالطبیعه، یکسره مفهومی است نظری و نامعین.

antithesis برابر نهاد؛ آنتی‌تِز
aphorism گزین‌گویی

جمله‌ای کوتاه و شیوا در بیان يك عقیده یا اصل.
appearance نمود

نزد کانت، وجهی از چیزها چنانکه بر تجربه انسانی پدیدار می‌شود، در برابر چیزها چنانکه در ذات خویشند.

approach رهیافت
a priori پیش‌اندر

در لغت به معنای «از پیش» یا «پیشاپیش» است و در اصطلاح فلسفه کانت بر همه حکما و اصولی اطلاق می‌شود که اعتبار آن هیچ ربطی به تجربه و ادراک حسی ندارد و از هرگونه بنیاد تجربی بری است. به نظر کانت، تمامی شرایط لازم تجربه (یعنی صورتهای و مقولات) پیش‌اندراند و آنچه پیش‌اندر باشد می‌باید اعتبار عام و ضروری داشته باشد. این اصطلاح گاه برای هر چیز غیر تجربی یا آنچه تنها به عقل دریافته می‌شود به کار می‌رود.

archetype سرمون
صورت یا نمونه اصلی و ازلی که چیزهای واقعی نسخه‌هایی از آن هستند و یا سرمون سرچشمه آفرینشی آنهاست.

argument from design برهانِ صُنع
برهان اثبات وجود خدا از راه وجودِ طرح یا هدف و غایتی در هستی.

asceticism پارسامنشی؛ زاهدی
atheism خدا ناپاوری؛ بی‌خدایی

attitude نگره
حالت ذهنی یا عاطفی نسبت به يك چیز یا کس.

autonomy خودسالاری

balance ترازمندی

becoming شونده

این واژه را در فارسی به قیاس خوردند و روند (از

خوردن و رفتن) از «شدن» ساخته‌ایم. و در اصطلاح فلسفی به معنای هرگونه دگرگونی یا حرکت از قوه به فعل یا از صورتی به صورت دیگر است.

categorical بی‌چون و چرا؛ مطلق
categorical imperative دستور مطلق

اصطلاحی است که کانت در باب اخلاق به کار می‌برد و بنا بر آن میان دوگونه دستور اخلاقی فرق می‌نهد، یکی دستور مشروط و استثنابردار و دیگری دستور مطلق و بی‌چون و چرا. «اگر چنین می‌خواهی چنان کن» از نوع نخست است، اما «تو نباید [آدم] بکشی» از نوع دوم.

categories مقولات
نزد ارسطو، محمول گزاره یا هریک از حالت‌های غایی وجود که می‌توان محمول قرار داد و عبارتند از مقوله جوهر و نه عرض. نزد کانت دوازده صورت یا اصل مربوط به فهم.

causal علیتی

causality علیت

centrifugal کانون گریز

centripetal کانون گرا

characteristic ویژگیانی

cognitive شناختی

coincidence هم‌خداد (به معنای اسمی)
با هم روی دادن.

coincident هم‌خداد (به معنای صفتی)
با هم روی دهنده

common good خیر همگانی

complex همتافت

کلیتی تشکیل شده از بخشها یا اجزاء درهم تافته یا به هم پیوسته.

conflict همستیزی

consciousness آگاهی

consequent پی آیند؛ تالی

contemplation زرف اندیشی

contemporary هم‌وزگار

content	درونه؛ درونمایه	determinism	جبر باوری، جبریت
contradictory	متناقض	deterministic	جبر باورانه
contrast	باژگونگی	differentiation	جدایش؛ جدایش پذیری
correspondence	تناظر		جداشدن اجزاء از يك اصل یا تنوع یافتن و پیچیده شدن در جریان رشد و پرورش مانند جدایش اندامها در درون نطفه. از سادگی و یکسانی به پیچیدگی و گوناگونی گرایش یافتن.
cosmopolitan	جهان میهنی	distinction	جداگانگی؛ ناهمگونی
critical philosophy	فلسفه سنجشگری	dogma	دگم؛ اصل جزمی
	اصطلاحی است برای فلسفه کانت که موضوع آن پژوهش درباره ماهیت و حدود عقل و دانش است به شیوه ای که هم از دگم باوری (جزمیت) پرهیز شود و هم از شک آوری (scepticism).		هر اصل یا عقیده ای که بی چون و چرا و بدون تحلیل عقلی و براساس ایمان جزمی پذیرفته شده باشد.
criticism	سنجشگری	dogmatism	دگم باوری
critique	سنجشگری	dread	دلهره
cynicism	دژآگاهی	drive	رانه
			هر عامل انگیزنده اساسی در روان، تن، و جزآن.
data	داده ها	dualism	دوگانه انگاری؛ دوگانگی
deduction	استنتاج	dualistic	دوگانه انگار؛ دوگانه انگارانه
deductive	استنتاجی	dynamics	پویه شناسی
deification	خداگونه انگاری؛ خداانگاری		(۱) علم رابطه نیرو و حرکت؛ (۲) نیروهای مادی یا اخلاقی که در هر میدان یا سیستمی سبب دگرگونی یا حرکت می شوند.
deism	خدا باوری عقلی	ego	من
	باور به وجود خدا براساس استدلال عقلی صرف جدا از ایمان به وحی و نهادهای دینی. در اینگونه خدا باوری، که اوج آن دوران روشنگری سده هجدهم است، هر گونه دخالت خدا در کار جهان و گردش آن انکار می شود و نوعی ایمان فلسفی به وجود خداست در مقام آفریننده و بنیادبخش عقلی جهان. اینگونه خدا باوری ضد ایمان مسیحی است که خدا را در کار جهان و بشر دست اندر کار می داند.	egoism	(۱) من باوری، در معنای فلسفی که «من» را محور دانش می داند و یا دانش را نسبت میان «من» و هر چیز؛ (۲) خودپرستی، خودخواهی.
demythologization	اسطوره زدایی	élan vital	شور حیاتی
	از میان بردن عنصر افسانه ای و اسطوره ای در هر پدیده براساس شناخت عقلی و عملی آن.	elevation	فرازش
derivable	برکشیدنی	emergent evolution	فرگشت براینده
derivation	برکشیدن		يك نظریه زیست شناسیک و فلسفی که بنا بر آن ویژگیها و چونیهای تازه (همچون زندگی و آگاهی) در ساخت سازمانی پیچیده تری در فرایند فرگشتی (evolutionary) پدیدار می شود (مانند تشکیل مولکول، سلول، و اندام)، که نمی توان از راه
descriptive analysis	تحلیل مشاهده گرانه		
determination	مرزگذاری؛ تعیین		

مطالعهٔ ساحت‌های ساده‌تر سازمان به آن رسید و آن را پیش‌بینی کرد، بلکه عامل آن از نوسازمان یافتن هستند ه‌ای پیشین است.	externality	برونبود
روشنگری Enlightenment	externalization	برون‌هشت؛ برون‌هشتگی؛ برون‌هشتن
دوران رشد عقل باوری در اروپا (قرن هجدهم) که با شک آوری در بنیادهای باورهای متافیزیکی پیشین و نیز تجربه باوری و سنجش دوبارهٔ بنیادهای زندگی اجتماعی و سیاسی همراه بود.	extra-mental	برون-ذهنی
epiphenomenon	extreme	کراتگین*
پدیدار فرعی؛ بی-پدیدار	extremism	گرافگری**
پدیده‌ای که از یک فرایند اساسی حاصل می‌شود و تأثیر آشکاری بر جریان بعدی آن دارد.	faculty	قوه (ی نفسانی)
شناخت‌شناسی؛ علم شناخت epistemology	feeling	احساس
شاخه‌ای از فلسفه که دربارهٔ اصل، ساخت، روشها و اعتبار دانش پژوهش می‌کند.	fictionalism	افسانه‌انگاری
حکم‌پرهیزی epoche	finality	غایت‌مندی؛ کمال
این اصطلاح در اصل مربوط به فلسفهٔ شک آوری است که اساس آن ناممکن بودن شناخت است. هوسرل این اصطلاح را در پدیدارشناسی به کار می‌گیرد و مراد وی از آن پرهیز از صدور هر حکم وجودی به قصد امکان تحلیل پدیدارشناسیک است.	fine arts	هنرهای ناب
گوهر؛ ذات؛ ماهیت essence	finite	کراتمند
سرمدی؛ ابدی؛ جاودانه eternal	for itself	برای خود؛ در ذات خویش
اخلاقیات؛ علم اخلاق؛ فضیلت‌شناسی ethics	function	کارکرد
فرگشت evolution	Geisteswissenschaften (G.)	علوم معنوی
تحول از صورتی به صورت دیگر در یک فرایند زیست‌شناسیک یا معنوی و جزآن، بویژه گذار از صورتهای ساده‌تر و پایه‌ای به صورتهای بالاتر و تکامل یافته‌تر.	gens	طایفه
علم سنجیده exact science	given	فراداده
existence	Gnostic	گنوسی
(۱) هستی؛ زندگانی (۲) هستی‌داری؛ اگزیستانس (در فلسفهٔ کی‌یر که گور)	مربوط به یا پیر و آراء مکتب عرفان گنوستیسیسم.	
هستی‌دارانه existential	Godhead	الوهیت
فرانمودن؛ بیان کردن express, to	grounding	بنیادبخشیدن
فرانمود expression	hedonism	لذت باوری
	نظریه‌ای که لذت یا شادکامی را برترین خیر و هدف زندگی می‌داند.	
	heteronomy	دگرسالاری
	فرمانگزار چیزی یا کسی دیگر بودن، بویژه از آزادی اخلاقی یا خودسالاری بی بهره بودن.	
	heuristic principle	اصل کشف
	اصل روش شناسیک که راهنمای کشف چگونگی نسبت‌های اشیاء است. در فلسفهٔ کانت در مورد ایده‌هایی مانند خدا، آزادی، و جاودانگی به کار می‌رود که برهان ناپذیرند، اما برای تفسیر چیزها و رویدادها در زمان و مکان سودمندند. در روش‌شناسی اصلی است که به کشف حقیقت یاری	

می کند. روش کشف روش تحلیلی است.	implication	نهفتگی؛ دربرداشتگی
hierarchy پایگان	impulse	انگیختار؛ کشش
مراتبی که میان چیزها یا اجزاء چیزی برقرار است.	incarnation	تن یافتن؛ تن یابی
historicism تاریخ باوری	indemonstrable	برهان ناپذیر
گرایشی در فلسفه و علوم انسانی که با توجه به سیر	indifference	یکسانی
تاریخی تکوین پدیده های اجتماعی معنای آنها را	individuation	فردگردی
روشن می کند. و نیز فلسفه ای که به تاریخ اصالت	infinite	بیکران
می دهد و تاریخ انسان و حتا تاریخ وجود را دارای	infra-consciousness	فرو-آگاهی
سیر تکوینی کمال یابنده و متوجه به جهتی خاص	in-itself	در ذات خویش؛ فی نفسه
می داند (همچون هگل و مارکس).	instrumentalism	ابزار انگاری
horticulture پالیزکاری	نظریه ای که ایده هارا ابزار عمل می داند و کارایی را	سنجه حقیقت.
humanism انسان باوری	intellectualist	عقل باورانه
hydraulics آبانه شناسی	intelligence	عقل
علمی که موضوع آن شناسایی کاربرد مایعات	intelligibility	فهم پذیری
(مانند آب) برای ایجاد حرکت است.	intelligible	فهم پذیر؛ عقلانی
idea ایده	intentional	روی آوردی؛ روی آورنده
ideal ایده ای؛ مثالی؛ ایده آل؛ ایده گانی	intentionality of consciousness	روی آوردندگی آگاهی
idealism ایده باوری	در اصطلاح برنتانو و پدیدارشناسان، این اصل که	آگاهی همواره روی به سوی چیزی دارد، خواه
ideality ایده وری	شیء مادی خارجی یا ایده یا حالت نفسانی	درونی.
idealistic ایده باورانه	identify, to یکی کردن؛ یکی شمردن؛ یکی انگاشتن	میانگشتن
identification یکی انگاری	identity همانستی	عمل متقابل؛ اثر گذاری متقابل
identify, to یکی کردن؛ یکی شمردن؛ یکی انگاشتن	interaction	درون بود
identity همانستی	internality	درون بود
اصل بنیادی منطق که به صورت گزاره «الف الف	interiority	گزارش؛ تفسیر
است» بیان می شود.	interpretation	درون نگری
idiographic یکه نگار	introspection	درون نگر؛ درون نگارانه
بیان کننده امر جزئی و فردی در برابر nomothetic.	introspective	درون بینی؛ شهود؛ درونیافت
illusion پندار؛ وهم	intuition	عقل ناباوری
image انگاره؛ نقش	irrationalism	
imagination انگارش؛ خیال	judgment	داوری؛ حکم
immanent درون ذات؛ اندر باش؛ اندر باشنده	labour theory of value	کار-بنیادی ارزش
اصطلاحی است که معمولا هواداران وحدت وجود		
به کار می برند و مقصود از آن اینست که خدا در جهان		
آفرینش خانه دارد و یا به نحوی با آن یکی است.		
immediate بی میانجی؛ بی واسطه		

laissez-faire	آزادگذاری	برای آن جست.
lecture	درس- گفتار	یگانه انگاری
legalism	شریعت پرستی؛ قانون پرستی	نظریه ای فلسفی که تنها به وجود يك گوهر در هستی
level	ساحت	باور دارد.
limitation	حد گذاری؛ مرز گذاری	یگانه پرستی
manifestation	نمایانگری؛ تجلی؛ نمایش؛ نمود؛ نمودگار	اخلاق باوری؛ اخلاق پرستی
materialism	ماده باوری؛ ماتریالیسم	اخلاق؛ اخلاقیات
mechanistic	ماشین انگارانه	رسالت اخلاقی
mediator	میانگیر	فزاینده گی
medium	رسانه	بسگانگی؛ بسیاری گانی
metaphenomenal	وراپدیدار	گردنیامدنی؛ مانعة الجمع
metaphysician	مابعدالطبیعه شناس؛ اهل مابعدالطبیعه	ملت باوری
metaphysical idealism	ایده باوری؛ متافیزیکی	طبیعت باوری
metaphysics	علم مابعدالطبیعه؛ متافیزیک	طبیعت طبع بخش
mob	غوغا	مراد از این اصطلاح، که اسپینوزا بسیار به کار می برد، خدا است در مقام اصل آفریننده آفریدگان و هستی بی کران در برابر باشندگان کرانمند زمانمند.
modification	مردم بی سروپا؛ انبوه اوباش.	طبیعت طبع پذیر
moment	طور	در برابر «طبیعت طبع بخش» و به معنای باشندگان کرانمند یا موجودات.
momentum	واژه moment در انگلیسی و آلمانی از ریشه لاتینی movere مشتق از momentum به معنای «جنبیدن» و «حرکت کردن» است. این واژه علاوه بر معنای «دم» و «لحظه» به معنای نیروی درونی جنباننده و خود را یا چیزی دیگر را جنباندن نیز هست. در آلمانی der Moment به معنای دم و لحظه و das Moment در ارتباط با معنای نخست به معنای نیروی فراکشنده، عامل تعیین کننده، و وضع اساسی نیز هست و هگل در مبحث دیالکتیک خود das Moment را به کار می برد به معنای جزء ضروری کلیت در سیستم و مرحله ضروری گذار در کلیت به عنوان حرکت دیالکتیکی. بنابراین واژه فارسی «دم» برای این معنا — که در متن این ترجمه به کار رفته است — رسا نیست و باید واژه درخورتری	یزدانشناسی طبیعی
		یزدانشناسی یا علم الاهیاتی که پایه آن به جای وحی بر عقل باشد.
		ضرورت؛ جبریت
		هیچ انگاری
		نظریه ای که انکار وجود یا امکان شناخت یا ارزش وجود یا انکار ارزشهای اخلاقی یا هر گونه نظام سیاسی و مانند آن کند.
		نام انگاری
		نظریه ای که کلیات یا مفاهیم کلی را دارای وجود حقیقی نمی داند و آنها را نامهایی برای نامیدن رده های موجودات می داند.
		ناموس گذار
		بیان کننده یا سرکاردارنده با گزاره های کلی یا

قوانین علمی یا مفاهیم انتزاعی، دز برابر idiographic	مطالعه پدیده های غیر عادی. روانی مانند تله پاتی، آینده بینی و جز آن.
not-self جز-خود	گنش پذیر؛ انفعالی
noumenal عقل-بنیاد؛ عقلیاب	دریافت حسی
noumenon عقل - بنیاد؛ بنیاد عقلیاب؛ وجود ناپیدار (و در نتیجه، ناشناختنی)	خدای شخص وار؛ خدای شخصانی
object عین؛ اُبژه	personalism شخص باوری؛ شخص انگاری
objectification عینیت یافتن؛ عینیت بخشیدن؛ عینیت یافتگی؛ عینگیری	نظریه ای که خدا را نه يك اصل انتزاعی که يك شخص می داند.
objective عینی؛ (با) وجود عینی	personalistic شخص باورانه؛ شخص انگارانه
objectifiable عینیت پذیر	phenomenal پدیدار؛ پدیدارانه
objectivity عینیت	phenomenalism پدیدار باوری
objects of knowledge اُبژه های شناخت	نظریه ای که بر آنست دانش جز به پدیدارها، خواه مادی یا نفسانی، تعلق نمی گیرد و در پس پدیدارها نیز چیزی نیست تا علت آنها باشد.
ontology هستی شناسی	phenomenology پدیدارشناسی
opposition رویارویی؛ برابر نهشت	phenomonon پدیدار؛ پدیده
option گزینه	philosophizing فلسفه اندیشی
organic اندامی؛ انداموار؛ اندام دار	pietism دینداری؛ دین پرستی
organism اندامه	pluralism بسگانه انگاری
orthodox راستکیش؛ درست ایمان	نظریه ای که در وجود نه به يك (یگانه انگاری) یا دو (دوگانه انگاری) گوهر غایی بلکه به بسیار گوهر یا اصل قائل است.
orthodoxy راستکیشی؛ درست ایمانی	pluralistic بسگانی؛ بسیارگانی
paganism کافر کیشی	plurality بسگانگی؛ بسیارگانگی؛ کثرت
pantheism وحدت وجود؛ همه-خدا انگاری	polytheism ایزدان پرستی
pantheon ایزدستان	باور به چند یا بسیار ایزد، در برابر یگانه پرستی
پرستشگاهی برای همه ایزدان؛ مجموعه ایزدان يك قوم ایزدان پرست.	نهادن؛ نهشتن؛ فرانهادن
paradox ناسازه؛ پارادوکس	post-Kantian پس-کانتی
paradoxical ناساز	postulate بن انگاره
parallelism همروانگاری	فرض بنیادی در زنجیره ای از استدلال.
نظریه ای که فرایندهای ذهنی و بدنی را موازی یکدیگر می داند و میان آنها رابطه علیتی نمی شناسد.	potency توانش
parapsychology پیراروانشناسی	pragmatism عمل باوری
	نظریه ای که معنای مفهومها و ایده ها را در کاربرد عملی آنها می داند و، بنابراین، در عمل است که حقیقتشان آشکار می شود.
	pragmatist عمل باور؛ عمل باورانه

presentation	صورت ذهنی؛ باز نمود	reality	حقیقت؛ واقعیت؛ بود
presupposed	پیش انگاشته	reduce, to	فرو کاستن
presupposition	پیش انگاره	reducible	کاهش پذیر
ایدیه یا فرضی که به صورت واقعیت یا مقدمه منطقی از آن چیز دیگری نتیجه گیری می شود.		reduction	فرو کاستن؛ فرو کاست؛ فرو کاستگی
primacy	پیش باشی؛ پیشینگی	referandum	همه پرسی
prior	پیشایند	reflection	باریک اندیشی
priority	پیشایندی؛ پیشینگی	reflective(ly)	باریک اندیشانه
process	فرایند	Reformation	دین برایی
جریانی از عمل یا اندیشه یا کار که از مراحل بگذرد و سرانجامی یا حاصلی داشته باشد.		regulative principle	اصل سامان بخش
produce, to	فرآوردن	نزد کانت، ایدیه هایی که نمی توان اثبات کرد اما اندیشه و عمل را نظم می بخشند.	
product	فرآورده	relativism	نسبیت باوری
production	فرآورش؛ تولید	represent, to	باز نمودن
productive	فرآورنده؛ تولیدگر	representation	باز نمود؛ صورت ذهنی
productivity	فرآورندگی؛ تولیدگری	revelation	وحی؛ تجلی؛ تجلیگری؛ نمایش
projection	فرا افکنی؛ فرا افکنش	revised	بازنگریسته
propagation	زاد آوردن؛ زادآوری؛ تولید مثل	revision	بازنگری
proposition	گزاره	rigidity	سختنایی
psychical	نفسانی	rule of law	قانونر وایی
psychologism	روانشناسی باوری	sceptical	شک آورانه
ره یافت به مسائل فلسفی، خواه اخلاقی یا منطقی یا زیباشناسی یا متافیزیکی از دیدگاه روانشناسی که روش فیلسوفانی چون هیوم، میل، و ویلیام جیمز است.		scepticism	شک آوری
purposiveness	جهتمندی	schema	نقش
qualitative	چونایی؛ کیفیتی	secular	گیتیانه (در برابر مینوی یا اخروی)
quality	چونا؛ کیفیت	self	خود؛ نفس؛ ذات
quantitative	چندانی؛ کمی	self-active	خودکوش
quantity	چندا؛ کمی	self-activity	خودکوشی
rationalism	عقل باوری	self-development	خودپرورانی
rationalist	عقل باور	self-expression	خود نمود؛ خود-نمایانگری
real	واقعی	self-externalization	بر نهشت خویش
realism	واقع باوری	selfhood	خود بود؛ خویشینی
		self-knowledge	خودشناسی
		self-manifestation	خود-نمایانگری؛ خودنمایی
		self-positing	خود-نهشت
		self-preservation	خویشتن بایی
		self-reflection	خوداندیشی

self-unfolding	خودگشایی؛ خودگشا	supernatural	زَبَرِ طبیعی
sensibilia	حس پذیران	supersensible	زَبَرِ حسی
sensible	حسپذیر؛ حسیاب	supersensuous	زَبَرِ حسی
sensation	حسگری	superstructure	روساخت
sensibility	حسپذیری	supra-individual	زَبَرِ فردی
sensual	حسی؛ نفسانی	supra-national	زَبَرِ ملی
sensuous	حسی؛ حسپذیر	supra-temporal	زَبَرِ زمانی
solipsism	خودباوری	symbol	نماد
نظریه ای که بنا بر آن ذهن فردی انسان جز خود هیچ		symbolic	نمادین
دلیلی برای باور به چیزهای دیگر ندارد و هر گونه		symbolism	نمادآوری
شناخت از «خود» آغاز می شود.		system	سیستم؛ دستگاه
solipsistic	خودباورانه	systematic	سیستمانه
sovereign	فرمانفرما	synthesis	هم نهاد؛ سنتز
sovereignty	فرمانفرمایی		
sphere	سپهر؛ قلمرو؛ عالم	teleological	غایتمند؛ انجام اندیشانه؛ انجام شناسیک
Spinozism	اسپینوزا باوری	teleology	انجام شناسی
spirit	روح؛ جان	telos	غایت؛ انجام
spiritualism	روح باوری	temporal	زمانگیر؛ زمانمند
statics	ایست شناسی	temporality	زمانگیری؛ زمانمندی
شاخه ای از سازوکارشناسی (mechanics) که		tension	تنش؛ کشاکش
موضوع آن شناخت نیروهایی است که میان اجسام		theism	خدا باوری
مادی تعادل برقرار می کند.		theistic	خدا باورانه
stimulus	انگیختار	theocratic	یزدانسالارانه
subconscioun	فروآگاهی	theogony	یزدانخاست
subjective	ذهنی؛ سوژه؛ (با the) وجود ذهنی		شرح اصل و تبار خدایان.
subjective idealism	ایده باوری ذهنی	theologian	یزدانشناس
subjectivism	ذهن باوری	theology	یزدانشناسی؛ الاهیات
subjectivistic	ذهن باورانه	theosophy	حکمت الاهی
subjectivity	ذهنیت	thing-in-itself	شیء در ذات خویش
subject-matter	جُستار-مایه	transcend	برگذشتن
موضوع پژوهش		transcendent	برگذرنده؛ برین؛ (با the) وجود برین
sublimation	فرازش	transcendental	برین
substance	جوهر؛ گوهر	transcendental critique	سنجشگری برین
substructure	زیر ساخت	transcendental ego	من برین
succession	پی آیند	transformation	دگر دیسی
sufficient reason	جهت کافی		

trilogy	سه گانان	vehicle	بُردار
اثری یا کتابی تشکیل شده از سه بخش یا سه جلد با موضوع یا زمینه مربوط به هم.		visionary	رؤیابین
Trinitarian	سه گانه انگار؛ تثلیثی	vitalism	زندگی باوری
Trinity	سه گانگی؛ تثلیث	نظریه ای که پدیده زندگی را در ذات خود دارای خصوصیتی می داند که آن را اساساً از پدیده های فیزیکی - شیمیایی جدا می کند. زندگی باوران کار و کوششهای زیستی اندامه (ارگانیسم) را به کارکرد یک «نیروی حیاتی» نسبت می دهند.	
understanding	فهم	vocation	رسالت
undifferentiated	بی جزء؛ یکپارچه	volition	خواهندگی؛ خواست
universal	کلی؛ جهانروا؛ جهانگیر	volitional	خواستی
utilitarianism	فایده باوری	Volksgeist (G.)	روح ملی
فلسفه، اخلاقی که نیک را همان سودمند می داند و سنجۀ رفتار درست را سودمندی آن برای جمع می شناسد.		voluntarism	خواست باوری؛ اراده باوری
valid	ارزمند	will	خواست؛ اراده
validity	ارزمنندی؛ اعتبار	world-soul (Weltgeist)	روح جهانی؛ جان جهان
value	قدر؛ ارزش		

کتابشناسی

General Works

- Abbagnano, N. *Storia della filosofia: II, parte seconda*. Turin, 1950.
- Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays*. Edinburgh, 1908 (2nd edition).
- Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3rd edition).
- Bosanquet, B. *A History of Aesthetic*. London, 1892.
- Bréhier, E. *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie*. Paris, 1944.
(Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)
Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2nd edition).
- Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. New York, 1943.
- Catlin, G. *A History of the Political Philosophers*. London, 1950.
- Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954.
(This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)
God in Modern Philosophy. London, 1960. (In the relevant period this work contains treatments of Hegel, Feuerbach, Marx and Kierkegaard.)
- De Ruggiero, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. L'età del romanticismo*. Bari, 1943.
Hegel. Bari, 1948.
- Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1922 (3rd edition).
- Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, 1948.
- Erdmann, J. E. *A History of Philosophy: II, Modern Philosophy*, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.
- Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8th edition).
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897-1904. (This work includes separate volumes on Fichte, Schelling, Hegel and Schopenhauer, as listed under these names.)

- Fischl, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. IV, *Positivismus und Materialismus*. Vienna, 1950.
- Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy*. New York, 1945 (revised edition).
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system.)
- Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Munich, 1929.
- Hirschberger, J. *The History of Philosophy*, translated by A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (The second volume treats of modern philosophy.)
- Höfding, H. *A History of Philosophy* (modern), translated by B. E. Meyer, 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).
A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders, London, 1912.
- Jones, W. T. *A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind*. New York, 1952.
- Klimke, F., S.J. and Colomer, E., S.J. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (3rd edition).
- Marias, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.
- Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung: IV, Von der Renaissance zum deutschen Idealismus: V, Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.
- Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproduction, 1953). (This is the fourth volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It contains extensive bibliographies and is useful as a work of reference.)
- Randall, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (revised edition).
- Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints.
Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. London, 1959. (For German philosophy in the nineteenth century the last-named work is to be preferred to the first.)
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)
- Schilling, K. *Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)
- Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.
- Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.
- Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (revised edition).

- Turner, W. *History of Philosophy*. Boston and London, 1903.
- Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie: II, Philosophie der Neuzeit*. Leipzig, 1919 (5th edition).
- Webb, C. C. J. *A History of Philosophy*. (Home University Library.) London, 1915 and reprints.
- Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, translated by J. A. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
- Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung*. Tübingen, 1935.
- Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy*. New York, 1941.

فصل ۱: جنبش ایده‌باورانه آلمانی

- Benz, R. *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.
- Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: III, Die nachkantischen Systeme*. Berlin, 1920.
- Delbos, V. *De Kant aux Postkantians*. Paris, 1940.
- Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza, 1905.
- Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste*. Paris, 1935.
- Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Munich, 1927.
- Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin, 1960. 2nd edition (originally 2 vols., 1923-9).
- Haym, R. *Die romantische Schule*. Berlin, 1928 (5th edition).
- Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, 1926.
- Kircher, E. *Philosophie der Romantik*. Jena, 1906.
- Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921-4. (This work and that of N. Hartmann are classical treatments of the subject, from different points of view.)
- Lutgers, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Gütersloh, 1923.
- Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris, 1947.
- Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlin, 1837-8.
- Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlin, 1843.

فصلهای ۲ تا ۴: فیشته

Texts

- Sämmtliche Werke*, edited by I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845-6.
Nachgelassene Werke, edited by I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834-5.
Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus-streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.
The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907.
Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4th edition).
Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, by I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2nd edition).

Studies

- Adamson, R. *Fichte*. Edinburgh and London, 1881.
 Bergmann, E. *Fichte der Erzieher*. Leipzig, 1928 (2nd edition).
 Engelbrecht, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism*. New York, 1933.
 Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (4th edition).
 Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, 1914.
 Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 vols. Paris, 1930.
 Heimsoeth, H. *Fichte*. Munich, 1923.
 Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie*. Göttingen, 1914.
 Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
 Léon, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.
 Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922-7.
 Pareyson, L. *Fichte*. Turin, 1950.
 Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin, 1899.
 Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1956.
 Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*. Philadelphia, 1945 (dissertation).
 Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge*. Boston, 1896.
 Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte*. London, 1926.
 Wallner, F. *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.

Wundt, M. *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

فصلهای ۵ تا ۷: شلینگ

Texts

Sämmtliche Werke, edited by K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856-61; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856-8. Stuttgart and Augsburg.

Werke, edited by M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927-8; 2 supplementary vols. Munich, 1943-56.

Of Human Freedom, translated by J. Gutman. Chicago, 1936.

The Ages of the World, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.

The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, translated by A. Johnson. London, 1845.

Essais, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1946.

Introduction à la philosophie de la mythologie, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Studies

Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling*. Milan, 1960.

Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zürich and Stuttgart, 1955.

Bréhier, E. *Schelling*. Paris, 1912.

Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. Munich and Berlin, 1930.

Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling*. Florence, 1943.

Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1902 (3rd edition).

Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin, 1940.

Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.

Gibelin, J. *L'esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art*. Paris, 1934.

Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling*. Philadelphia, 1933 (dissertation).

Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling*. London, 1960.

Jankélévitch, V. *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1933.

Jaspers, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis*. Munich, 1955.

Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munich, 1929.

Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus*. Leipzig, 1932 (dissertation).

Massolo, A. *Il primo Schelling*. Florence, 1953.

Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling*. Rome, 1938.

Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlin, 1859.

Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart and Cologne, 1955.

Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism*. Chicago, 1892 (2nd edition).

For a further bibliography see: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, by G. Schneeberger. Bern, 1954.

فصل ۸: اشلاير ماخر

Texts

- Werke*, Berlin, 1835-64. (Section I, theology, 13 vols.; Section II, sermons, 10 vols.; Section III, philosophy, 9 vols.)
Werke (selections), edited by O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910-13.
Addresses on Religion, translated by J. Oman. London, 1894.
The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith', by G. Cross. Chicago, 1911.

Studies

- Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*. Elberfeld, 1868.
 Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York, 1941.
 Dilthey, W. *Leben Schleiermachers*. Berlin, 1920 (2nd edition).
 Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Zürich, 1947.
 Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*. Munich, 1921.
 Neglia, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher*. Turin, 1952.
 Neumann, J. *Schleiermacher*. Berlin, 1936.
 Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie*. Erfurt, 1935.
 Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Anthropologie Schleiermachers*. Göttingen, 1935.
 Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus*. Hamburg, 1957.
 Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher*. Florence, 1920.
 Wendland, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*. Tübingen, 1915.

فصلهای ۹ تا ۱۱: هگل

Texts

- Werke*, Jubiläumsausgabe, edited by H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927-39. The first 20 vols., containing Hegel's writings, are a reprint of the 1832-87 edition (19 vols.). Vols. 21-2 contain Glockner's *Hegel* and Vols. 23-6 his *Hegel-Lexikon*.
Sämtliche Werke, kritische Ausgabe, edited by G. Lasson and J. Hoffmeister. This critical edition, originally published at Leipzig (F. Meiner), was begun by G. Lasson (1862-1932) in 1905. On Lasson's death it was continued by J. Hoffmeister, and from 1949 it was published at Hamburg (F. Meiner). It was planned to contain 24 (later 26 and then 27) vols. Some of the vols. went through several editions. For example, a third edition of Vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) appeared in 1929 and a third edition of Vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) in 1930. The total work remains unfinished.
Sämtliche Werke, neue kritische Ausgabe, edited by J. Hoffmeister. This edition, planned to contain 32 vols., is published at Hamburg (F. Meiner) and is designed both to complete and to supersede

the Lasson-Hoffmeister edition, now known as the *Erste kritische Ausgabe*. The situation is somewhat complicated as some of the volumes of the Lasson-Hoffmeister edition are being taken over by the new critical edition. For instance, the first part of Hoffmeister's edition of Hegel's *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, which was published in 1940 as Vol. 15a in the *Kritische Ausgabe*, becomes Vol. 20 in the *Neue kritische Ausgabe*. Again, the first volume of Hoffmeister's edition of letters written by and to Hegel (1952) bore the title *Kritische Ausgabe* and mention was made of Lasson as the original editor, whereas the second volume (1953) bore the title *Neue kritische Ausgabe* and no mention was made of Lasson. (The *Briefe von und an Hegel* form Vols. 27-30 in the new critical edition.)

Hegels theologische Jugendschriften, edited by H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, edited by J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2nd edition).

Encyclopaedia of Philosophy, translated and annotated by G. E. Mueller. New York, 1959.

Science of Logic, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (This is the so-called 'Greater Logic' of Hegel.)

The Logic of Hegel, translated from the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2nd edition). (This is the so-called 'Lesser Logic'.)

Hegel's Philosophy of Mind, translated from the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.

The Philosophy of Right, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.

Philosophy of History, translated by J. Sibree. London, 1861.

The Philosophy of Fine Art, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.

Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (reprint 1962).

Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892-6.

Studies

Adams, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.

Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.

Asveld, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.

Baillie, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London, 1901.

Balbino, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.

- Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlin, 1909.
- Bullinger, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender anti-hegelsche Unverstand*. Munich, 1901.
- Bülow, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.
- Caird, E. *Hegel*. London and Edinburgh, 1883. (This is still an excellent introduction to Hegel.)
- Cairns, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.
- Coreth, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Vienna, 1952.
- Cresson, A. *Hegel, sa vie, son œuvre*. Paris, 1949.
- Croce, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, translated by D. Ainslie. London, 1915.
- Cunningham, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System*. New York, 1910.
- De Ruggiero, G. *Hegel*. Bari, 1948.
- Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's *Gesammelte Schriften*, IV; Berlin, 1921.)
- Dulckeit, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. Munich, 1947.
- Emge, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.
- Findlay, J. N. *Hegel. A Re-Examination*. London, 1958. (A sympathetic and systematic account of Hegel's philosophy, in which the metaphysical aspect is minimized.)
- Fischer, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
- Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
- Glockner, H. *Hegel*. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's Works mentioned above.)
- Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
- Études hégéliennes*. Louvain, 1958.
- Häring, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. 2 vols. Leipzig, 1929-38.
- Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927 (2nd edition).
- Heimann, B. *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig, 1927.
- Hoffmeister, J. *Hölderlin und Hegel*. Tübingen, 1931.
- Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*. Leipzig, 1932.
- Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*. Tübingen, 1934.
- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946. (A very valuable commentary.)
- Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, 1948.
- Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris, 1953.
- Ilijin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition).

- (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
 Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Cologne, 1955.
 Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
 Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930.
 (This book constitutes an introduction to Vol. 12 of Lasson's critical edition of Hegel's *Works*, mentioned above. There are similar introductions by Lasson; for example, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)
 Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
 Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
 Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
 Maier, J. *On Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
 Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
 McTaggart, J. McT. *E. Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
 Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
 Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
 Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
 Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
 A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
 Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
 Niel, H., S. J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945.
 (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
 Nink, C., S. J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
 Ogiermann, H. A., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
 Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
 Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
 Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
 Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
 Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
 Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
 Rosenkranz, K. G. W. F. *Hegels Leben*. Berlin, 1844.
 Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
 Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
 Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
 Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten*. Würzburg, 1938.
 Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*.

- Hilddeshelm, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
 Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Cologne, 1952.
 Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955). (A systematic and clear account.)
 Steinbuechel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. 1. Bonn, 1933. (The author, a Catholic priest, died before the completion of the work.)
 Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
 Teyssedre, B. *L'esthetique de Hegel*. Paris, 1958.
 Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milan, 1942.
 Wachter, H. *Das Verhaeltnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
 Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2nd edition). (A valuable study.)
 Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2nd edition).
 Weil, E. *Hegel et l'etat*. Paris, 1950.

فصلهای ۱۳ تا ۱۴: شوپنهاور

Texts

- Werke*, edited by J. Frauenstaedt. 6 vols. Leipzig, 1873-4 (and subsequent editions). New edition by A. Huelscher, Leipzig, 1937-41.
Saemmtliche Werke, edited by P. Deussen and A. Huelscher. 16 vols. Munich, 1911-42.
On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (revised edition).
The World as Will and Idea, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5th edition).
The Basis of Morality, translated by A. B. Bullock. London, 1903.
Selected Essays, translated by E. B. Bax. London, 1891.

Studies

- Beer, M. *Schopenhauer*. London, 1914.
 Caldwell, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.
 Copleston, F. C., S. J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. London, 1946.
 Costa, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Rome, 1935.
 Covotti, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.
 Cresson, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.
 Faggin, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florence, 1951.
 Fauconnet, A. *L'esthetique de Schopenhauer*. Paris, 1913.
 Frauenstaedt, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 vols. Leipzig, 1871.
 Grisebach, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.
 Hasse, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.
 Huelscher, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Wiesbaden, 1949 (2nd edition).
 Knox, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. New York, 1936.
 McGill, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan*. New York, 1931.

- Méry, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. Paris, 1948.
- Neugebauer, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*. Berlin, 1931.
- Padovani, U. A. *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere*. Milan, 1934.
- Robot, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874.
- Ruyssen, T. *Schopenhauer*. Paris, 1911.
- Sartorelli, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*. Milan, 1951.
- Schneider, W. *Schopenhauer*. Vienna, 1937.
- Seillière, E. *Schopenhauer*. Paris, 1912.
- Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
- Siwek, P., S.J. *The Philosophy of Evil* (Ch. X). New York, 1951.
- Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube*. Stuttgart, 1907 (3rd edition).
- Wallace, W. *Schopenhauer*. London, 1891.
- Whittaker, T. *Schopenhauer*. London, 1909.
- Zimmern, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy*. London, 1932 (revised edition). (A short introduction.)
- Zint, H. *Schopenhauer als Erlebnis*. Munich and Basel, 1954.

فصل ۱۵: فویرباخ

Texts

- Sämmtliche Werke*, edited by L. Feuerbach (the philosopher himself). 10 vols. Leipzig, 1846-66.
- Sämmtliche Werke*, edited by W. Bolin and F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903-11.
- The Essence of Christianity*, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881, 2nd edition, with translator's name given as M. Evans.)

Studies

- Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, 1957.
- Bolin, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart, 1891.
- Chamberlin, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London, 1941.
- Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Contained in *Karl Marx, Selected Works*, edited by C. P. Dutt. See under Marx and Engels.)
- Grégoire, F. *Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
- Grün, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.
- Jodl, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
- Lévy, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
- Lombardi, F. *Ludwig Feuerbach*. Florence, 1935.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.
- Nüdling, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.

- Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
Schilling, W. *Feuerbach und die Religion*. Munich, 1957.
Secco, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

فصل ۱۶: مارکس و انگلس

Texts

- Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, edited by D. Ryazanov (from 1931 by V. Adoratsky). Moscow and Berlin. This critical edition, planned to contain some 42 vols., was undertaken by the Marx-Engels Institute in Moscow. It remains, however, sadly incomplete. Between 1926 and 1935 there appeared 7 vols. of the writings of Marx and Engels, with a special volume to commemorate the fortieth anniversary of Engels' death. And between 1929 and 1931 there appeared 4 vols. of correspondence between Marx and Engels.
- Karl Marx-Friedrich Engels, Werke*. 5 vols. Berlin, 1957-9. This edition, based on the one mentioned above, covers the writings of Marx and Engels up to November 1848. It is published by the Dietz Verlag. And a large number of the works of Marx and Engels have been reissued in this publisher's Library of Marxism-Leninism (*Bücherei des Marxismus-Leninismus*).
- Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862*, edited by D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2nd edition). (Four volumes were contemplated.)
- Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841-1850*, edited by F. Mehring. 4 vols. Berlin and Stuttgart, 1923 (4th edition).
- Karl Marx. Die Frühschriften*, edited by S. Landshut. Stuttgart, 1953.
- Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx*, edited by A. Bebel and E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

A number of the writings of Marx and Engels have been translated into English for the Foreign Languages Publishing House in Moscow and have been published in London (Lawrence and Wishart). For example: Marx's *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels' *Anti-Dühring* (1959, 2nd edition) and *Dialectics of Nature* (1954), and *The Holy Family* (1957) by Marx and Engels.

Of older translations one can mention the following. Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904); *Selected Essays*, translated by H. J. Stenning (London and New York, 1926); *The Poverty of Philosophy* (New York, 1936). Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (New York, 1934); *Herr Dühring's Revolution in Science*, i.e. *Anti-Dühring* (London, 1935). Marx and Engels: *The German Ideology* (London, 1938).

There are several English translations of *Capital*. For example: *Capital*, revised and amplified according to the 4th German edition by E. Untermann (New York, 1906), and the two-volume edition of *Capital* in the Everyman Library (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4th German edition by

E. and C. Paul.

Of the English editions of *The Communist Manifesto* we can mention that by H. J. Laski: *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, with an introduction (London, 1948).

Other Writings

Marx-Engels. Selected Correspondence. London, 1934.

Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London and New York, 1936, and subsequent editions.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.

Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947.

Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

Studies

Acton; H. B. *The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed.* London, 1955. (An excellent criticism.)

Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings.* London, 1940.

Adler, M. *Marx als Denker.* Berlin, 1908.

Engels als Denker. Berlin, 1921.

Aron, R., and Others. *De Marx au Marxisme.* Paris, 1948.

Aron, H. *Le marxisme.* Paris, 1955.

Baas, E. *L'humanisme marxiste.* Paris, 1947.

Barbu, Z. *Le développement de la pensée dialectique.* (By a Marxist.) Paris, 1947.

Bartoli, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx.* Paris, 1950.

Beer, M. *Life and Teaching of Karl Marx*, translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (reprint).

Bekker, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel.* Zürich, 1940.

Berdiaeff, N. *Christianity and Class War.* London, 1934.

The Origin of Russian Communism. London, 1937.

Berlin, I. *Karl Marx.* London, 1939 and subsequent editions. (A useful small biographical study.)

Bober, M. *Karl Marx's Interpretation of History.* Cambridge (U.S.A.), 1927.

Bohm-Bawerk, E. von. *Karl Marx and The Close of His System.* London, 1898.

Boudin, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism.* Chicago, 1907.

Bouquet, A. C. *Karl Marx and His Doctrine.* London and New York, 1950. (A small work published by the S.P.C.K.)

Calvez, J.-V. *La pensée de Karl Marx.* Paris, 1956. (An outstanding study of Marx's thought.)

Carr, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism.* London, 1934.

Cornu, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre.* Paris, 1934.

The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.

Cottier, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes.* Paris, 1959.

- Croce, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.
- Desroches, H. C. *Signification du marxisme*. Paris, 1949.
- Drahn, E. *Friedrich Engels*. Vienna and Berlin, 1920.
- Gentile, G. *La filosofia di Marx*. Milan, 1955 (new edition).
- Gignoux, C. J. *Karl Marx*. Paris, 1950.
- Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
- Haubtmann, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personnels, 1844-47*. Paris, 1947.
- Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
- Hyppolite, J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
- Joseph, H. W. B. *Marx's Theory of Value*. London, 1923.
- Kamenka, E. *The Ethical Foundations of Marxism*. London, 1962.
- Kautsky, K. *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin, 1908.
- Laski, H. J. *Karl Marx*. London, 1922.
- Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris, 1949 (3rd edition).
Le marxisme. Paris, 1958. (By a Marxist author.)
- Leff, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London, 1961.
- Lenin, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. London, 1936.
- Liebknecht, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
- Loria, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
- Lunau, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Brussels, 1937.
- Marcuse, H. *Reason and Revolution*. London, 1941.
- Mandolfo, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels*. Genoa, 1912.
- Mascolo, D. *Le communisme*. Paris, 1953. (By a Marxist.)
- Mayer, G. *Friedrich Engels*. 2 vols. The Hague, 1934 (2nd edition).
- Mehring, F. *Karl Marx: the Story of His Life*, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (The standard biography.)
- Meyer, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*. Cambridge (U.S.A.) and Oxford, 1954.
- Nicolaievsky, N. *Karl Marx*. Philadelphia, 1936.
- Olgiati, F. *Carlo Marx*. Milan, 1953 (6th edition).
- Pischel, G. *Marx giovane*. Milan, 1948.
- Plenge, J. *Marx und Hegel*. Tübingen, 1911.
- Robinson, J. *An Essay in Marxian Economics*. London, 1942.
- Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
- Ryazanov, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.
- Schlesinger, R. *Marx: His Time and Ours*. London, 1950.
- Schwarzschild, L. *Karl Marx*. Paris, 1950.
- Seeger, R. *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
- Somerhausen, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
- Spargo, J. *Karl Marx. His Life and Work*. New York, 1910.
- Tönnies, F. *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.

- Touilleux, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*. Tournai, 1960.
 Tucker, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
 Turner, J. K. *Karl Marx*. New York, 1941.
 Vancourt, R. *Marxisme et pensée chrétienne*. Paris, 1948.
 Van Overbergh, C. *Karl Marx, sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme*. Brussels, 1948 (2nd edition).
 Vorländer, K. *Kant und Marx*. Tübingen, 1911.
 Marx Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.
 Wetter, G. A. *Dialectical Materialism* (based on 4th German edition). London, 1959. (This outstanding work is devoted mainly to the development of Marxism-Leninism in the Soviet Union. But the author treats first of Marx and Engels.)

فصل ۱۷: کی بر که گور

Texts

- Samlede Vaerker*, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Copenhagen, 1901-6. A critical Danish edition of Kierkegaard's *Complete Works* is being edited by N. Thulstrup. Copenhagen, 1951 ff. A German translation of this edition is being published concurrently at Cologne and Olten. (There are, of course, previous German editions of Kierkegaard's writings.)
Papirer (Journals), edited by P. A. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 vols. in 20 parts). Copenhagen, 1909-48.
Breve (Letters), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Copenhagen, 1954.
 There is a Danish *Anthology* of Kierkegaard's writings, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhagen, 1950 (2nd edition).
 English translations, mainly by D. F. Swenson and W. Lowrie, of Kierkegaard's more important writings are published by the Oxford University Press and the Princeton University Press. Exclusive of the *Journals* (mentioned separately below) there are 12 vols. up to date, 1936-53. Further references to individual volumes are made in the footnotes to the chapter on Kierkegaard in this book.
Johannes Climacus, translated by T. H. Croxall. London, 1958.
Works of Love, translated by H. and E. Hong. London, 1962.
Journals (selections), translated by A. Dru. London and New York, 1938 (also obtainable in Fontana Paperbacks).
A Kierkegaard Anthology, edited by R. Bretall. London and Princeton, 1946.
Diario, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949-52), is a useful Italian edition of selections from Kierkegaard's *Journals* by an author who has also published an *Antologia Kierkegaardiana*, Turin, 1952.

Studies

- Bense, M. *Hegel und Kierkegaard*. Cologne and Krefeld, 1948.
- Bohlin, T. *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, translated by P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.
- Brandes, G. *Sören Kierkegaard*. Copenhagen, 1879.
- Cantoni, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milan, 1949.
- Castelli, E. (editor). Various Authors. *Kierkegaard e Nietzsche*. Rome, 1953.
- Chestov, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. de Schoezer. Paris, 1948.
- Collins, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.
- Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.
- Diem, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.
- Fabro, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florence, 1952.
- Fabro, C., and Others. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.
- Friedmann, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. London, 1947.
- Geismar, E. *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen, 1927.
- Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard*. Minneapolis, 1937.
- Haecker, T. *Sören Kierkegaard*, translated by A. Dru. London and New York, 1937.
- Hirsch, E. *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930-3.
- Höfding, H. *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.
- Hohlenberg, J. *Kierkegaard*. Basel, 1949.
- Jolivet, R. *Introduction to Kierkegaard*, translated by W. H. Barber. New York, 1951.
- Lombardi, F. *Sören Kierkegaard*. Florence, 1936.
- Lowrie, W. *Kierkegaard*. London, 1938. (A very full bibliographical treatment.)
- Short Life of Kierkegaard*. London and Princeton, 1942.
- Martin, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane*. New York, 1950.
- Masi, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard*. Bologna, 1949.
- Mesnard, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris, 1948.
- Kierkegaard, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1954.
- Patrick, D. *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. London, 1947.
- Roos, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, translated from the Danish by A. Renard, O.S.B. Louvain, 1955.
- Schremf, C. *Kierkegaard*. 2 vols. Stockholm, 1935.
- Sieber, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Würzburg, 1939.
- Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. London and Princeton, 1948.
- Wahl, J. *Études kierkegaardianes*. Paris, 1948 (2nd edition).

فصلهای ۲۱ تا ۲۲: نتیجه

Texts

A complete critical edition of Nietzsche's writings and correspondence, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, was begun at Munich in 1933 under the auspices of the Nietzsche-Archiv. Five volumes of the *Werke* (comprising the *juvenilia*) appeared between 1933 and 1940, and four volumes of the *Briefe* between 1938 and 1942. But the enterprise does not seem to be making much progress.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901-13.

In 1926 R. Oehler's *Nietzsche-Register* was added as a 20th vol.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920-9.

Werke, edited by K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954-6. (Obviously incomplete, but a handy edition of Nietzsche's main writings, with lengthy selections from the *Nachlass*.)

There are other German editions of Nietzsche's *Works*, such as the *Taschenausgabe* published at Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlin and Leipzig, 1901-9. A volume of correspondence with Overbeck was added in 1916. And some volumes, such as the correspondence with Rohde, have been published separately.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909-13. (This edition is not complete in the sense of containing the *juvenilia* and the whole *Nachlass*. Nor are the translations above criticism. But it is the only edition of comparable scope in the English language.)

Some of Nietzsche's writings are published in *The Modern Library Giant*, New York. And there is the *Portable Nietzsche*, translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London, 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Förster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

Studies

Andler, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. 6 vols. Paris, 1920-31.

Banfi, A. *Nietzsche*. Milan, 1934.

Bataille, G. *Sur Nietzsche. Volonté de puissance*. Paris, 1945.

Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Berlin, 1931.

Benz, E. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*. Stuttgart, 1938.

Bertram, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin, 1920 (3rd edition).

Bianquis, G. *Nietzsche en France*. Paris, 1929.

Bindschedler, M. *Nietzsche und die poetische Lüge*. Basel, 1954.

Brandes, G. *Friedrich Nietzsche*. London, 1914.

Brinton, C. *Nietzsche*. Cambridge (U.S.A.) and London, 1941.

- Brock, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.
- Chatterton Hill, G. *The Philosophy of Nietzsche*. London, 1912.
- Copleston, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. London, 1942.
- Cresson, A. *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.
- Deussen, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.
- Dolson, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.
- Dreus, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.
- Förster-Nietzsche, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 vols. in 3. Leipzig, 1895-1904.
- Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.
- Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (These books by Nietzsche's sister have to be used with care, as she had several axes to grind.)
- Gawronsky, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Bern, 1935.
- Goetz, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Freiburg, 1949.
- Giusso, L. *Nietzsche*. Milan, 1943.
- Halévy, D. *Life of Nietzsche*. London, 1911.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen, 1961.
- Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1936. (The two last-mentioned books are profound studies in which, as one might expect, the respective philosophical positions of the writers govern the interpretations of Nietzsche.)
- Joël, K. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905.
- Kaufmann, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950.
- Klages, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2nd edition).
- Knight, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought*. Cambridge, 1933.
- Lannoy, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Paris, 1952. (Contains a useful bibliography, pp. 365-92.)
- Lavrin, J. *Nietzsche. An Approach*. London, 1948.
- Lea, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche*. London, 1957. (A sympathetic study by a believing Christian.)
- Lefebvre, H. *Nietzsche*. Paris, 1939.
- Lombardi, R. *Federico Nietzsche*. Rome, 1945.
- Lotz, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*. Frankfurt a. M., 1953.
- Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
- Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956.
- Ludovici, A. M. *Nietzsche, His Life and Works*. London, 1910.
- Nietzsche and Art*. London, 1912.
- Mencken, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. London, 1909.
- Mess, F. *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.
- Miéville, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausanne, 1934.
- Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.

- Molina, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago (Chile), 1944.
- Morgan, G. A., Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge (U.S.A.), 1941.
(An excellent study.)
- Mügge, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work*. London, 1909.
- Oehler, R. *Nietzsches philosophisches Werden*. Munich, 1926.
- Orestano, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1903.
- Paci, E. *Federico Nietzsche*. Milan, 1940.
- Podach, E. H. *The Madness of Nietzsche*. London, 1936.
- Reininger, F. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Vienna, 1922.
- Reyburn, H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. *Nietzsche: The Story of a Human philosopher*. London, 1948. (A good psychological study of Nietzsche.)
- Richter, R. *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.
- Riehl, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6th edition).
- Römer, H. *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.
- Siegmund, G. *Nietzsche, der 'Atheist' und 'Antichrist'*. Paderborn, 1946 (4th edition).
- Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
- Steinbüchel, T. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, 1946.
- Thibon, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyons, 1948.
- Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin, 1905 (3rd edition).
- Wolff, P. *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
- Wright, W. H. *What Nietzsche Taught*. New York, 1915. (Mainly excerpts.)

فهرست راهنما

«و بعد» به معنای يك صفحه بعد است. «به بعد» به معنای صفحات بعد است.
شماره صفحه های سیاه اهمیت بیشتری دارند.

- آبانه شناسی ۲۷۷.
- ابرانسان: نیچه ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۳ و بعد، ۴۰۵ و بعد، ۴۰۹
- ابراهیم و اسحاق: کی یرکه گور ۳۳۴
- ایزارانگاری ۴۰۰
- ابوالهول: هگل ۲۳۰
- آپلت، ا. ف. (۱۸۱۲ - ۱۸۵۹) ۲۴۷
- آبولونی، ذهنیت: نیچه ۳۸۸ و بعد، ۴۰۶
- اپیکتوس (ح. ۵۰ - ۱۳۸) ۱۸۶
- اتحاد شوروی ۳۲۳، ۳۲۵
- اتکاء، احساس: اشلاير ماخر ۱۵۶ و بعد، ۱۵۹، ۱۶۱
- اتم ۳۴۸، ۲۵۰، ۴۰۰ و بعد
- اتو، رودلف (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) ۲۴۷
- اثبات و شهود ۳۲
- اثبات و نفی ۱۸۶
- اجسام: شلینگ ۱۱۹
- احتمال ۳۶۶، ۳۶۸: هگل ۲۰۰ و بعد، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۳۶
- احساس: اشلاير ماخر ۱۵۶ و بعد، ۱۶۱ و بعد:
- رومانتیکها ۲۶ و بعد، ۳۰ و بعد، ۳۳: کی یرکه
- گور ۶۵ و بعد، ۷۵ و بعد، ۹۳: هگل ۲۰۳ و بعد،
- ۲۱۰، ۲۳۳: نیز ← ۱۱۳، ۲۹۳، ۳۵۸، ۴۱۹
- اتکاء: اشلاير ماخر ۱۵۶ و بعد، ۱۵۹، ۱۶۱، ۲۶۰،
- فویرباخ ۲۹۰ و بعد
- دینی ۱۵۷، ۲۳۳، ۲۴۷
- و هنر ۲۷۷، ۳۳۳
- اختلاف در همانستی ← همانستی در اختلاف و مطلق:
- هگل ۱۷۳: نیز ← همانستی در اختلاف:
- شلینگ ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۷۳
- اخلاق: اشلاير ماخر ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹ و بعد، ۱۶۱:
- شلینگ ۴۱، ۱۱۰ و بعد، ۱۲۴ و بعد: شوپنهاور
- ۲۸۷ و بعد، ۲۸۲: نیز ← ۱۹، ۳۷۶، ۳۷۸،
- ۴۲۰: فیشته ۳۸ ← ۴۱، ۶۱، ۶۹ و بعد، ۷۲ -
- ۷۸، ۸۰ و بعد، ۸۹ به بعد: کانت ۸۶، ۱۶۰، ۱۶۶
- و بعد، ۲۰۷: مارکسیسم ۳۰۴، ۳۱۳ و بعد، ۳۲۴:
- نیچه ۳۸۲ و بعد، ۳۹۰ - ۳۹۳، ۴۰۱ و بعد، ۴۰۶،
- ۴۰۸ حاشیه: هگل ۴۰ و بعد، ۱۶۶ و بعد، ۱۸۸ و
- بعد، ۲۰۵ - ۲۰۹
- درونی: فیشته ۶۹: هگل ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۰۹
- سروران و بندگان: نیچه ۳۹۱
- طبیعت و: فیشته ۲۹ و بعد، ۶۱، ۶۴، ۷۲ به بعد، ۷۷ و

- بعد: ۸۹
علم و- ۳۶۱
- فلسفی ۳۹۱
قواعد: - فیشته ۷۶ و بعد: نیز ← اخلاق، اعمال و قانون اخلاقی
مسیحیت و-: نیچه ۳۹۵
- نیک ۳۹۱، ۴۲۰
- و جامعه: فیشته: ۴۰ به بعد، ۸۰ و بعد: هگل ۴۱، ۱۸۸ و بعد، ۲۰۹: نیز ← ۳۹۱، ۳۵۵
اخلاقی، ارزشهای: نیچه ۳۹۰-۳۹۳، ۴۰۱ و بعد
نیز ← ۳۵۷، ۴۱ حاشیه
آگاهی: - فیشته ۶۶، ۷۰، ۷۶: هگل ۱۸۷، ۲۰۷: نیز
← ۳۷۱، ۳۵۵، ۲۵۲، ۱۹
ایده: - اشلایر ماکر ۱۵۶، ۱۶۰: نیز ← ۲۵۲، ۳۴۸، ۳۳۸
پیشرفت: - شوپنهاور ۲۷۸، ۲۸۰
خودبسندهگی: - کی یر که گور ۳۳۳ و بعد، ۳۳۹
داوریهای- ۳۵۶
رسالت: - اشلایر ماکر ۱۶۰، شلینگ ۱۱۰ و بعد،
فیشته ۳۹ به بعد، ۴۵، ۶۵، ۷۵، ۷۷ و بعد، ۹۲
و بعد، ۹۶، ۱۰۰: هگل ۱۸۷
شر: - فیشته ۷۷، ۸۶
قانون: - فیشته ۵۳، ۶۹ و بعد، ۷۳ و بعد، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۹۰: کانت ۱۲۴، ۱۶۷، ۳۵۹، ۴۱۸:
کی یر که گور ۳۳۲ به بعد، ۳۳۸: نیچه ۳۹۰ و
بعد، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۸: هگل ۱۶۶ و بعد، ۱۸۸،
۲۲۲: نیز ← ۳۵۵
قانون اخلاقی و دولت ← دولت و قانون اخلاقی
قلمرو و مرحله: - کی یر که گور ۳۳۳ و بعد
کردارهای: - شلینگ ۱۲۵ و بعد: فیشته ۷۲ و بعد،
۷۵، ۷۷، ۸۹ و بعد: هگل ۲۰۶ و بعد
گوهر: - هگل ۲۱۰ و بعد، ۲۱۲، ۲۲۶
نظم: - شلینگ ۱۲۵ و بعد، ۱۴۳ و بعد: فیشته ۳۹، ۴۵
وظایف: - فیشته ۷۵، ۷۰ و بعد: کی یر که گور ۳۳۳:
هگل ۲۰۶، ۲۰۹ و بعد: نیز ← حکم مطلق
اخلاقیات: ۲۷، ۲۵۱، ۲۸۹، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۴۷، ۳۵۴ و
- بعد، ۳۵۶، ۳۵۷ حاشیه، ۳۶۹، ۳۷۴، ۴۲۵:
اشلایر ماکر ۱۵۴، ۱۵۶ به بعد: شوپنهاور
۲۶۱ و بعد، ۲۶۷: فیشته ۳۸ به بعد، ۴۳، ۴۵،
۵۴، ۶۱، ۶۵ و بعد، ۶۹-۷۲، ۷۶، ۸۲ و بعد، ۹۸،
۱۲۶، ۱۵۴: کانت ۷۰، ۷۳، ۷۶ و بعد، ۲۵۲،
۲۰۸، ۲۵۲ و بعد: نیچه ۳۹۰-۳۹۳: هگل ۴۰،
۱۶۶، ۱۸۸ و بعد، ۲۰۶-۲۱۱، ۲۲۲
- خودسالارانه ۳۹
ادبیات، مطالعه ۳۶۱
آدلر، آلفرد (۱۸۷۰-۱۹۳۷) ۴۰۷
آدم ۳۳۹
اراده ← خواست
اراده آزاد ۲۵۸، ۲۷۸: شلینگ ۴۱، ۱۲۵، ۱۳۶، ۱۳۹:
فیشته ۴۰، ۷۸: هگل ۲۰۴، ۲۰۶ و بعد:
یاسپرس ۴۱۷
اراده باوری: بکنه ۲۵۴: شوپنهاور ۲۶۶ حاشیه، ۲۸۲
آرامش ۱۰۱
اردمان، یوهان ادوارد (۱۸۰۵-۱۸۹۲) ۲۴۲
ارزش: لوتسه ۳۷۱ به بعد: مکتب بادن ۳۵۶ به بعد: نیچه
۳۹۰-۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۶ و بعد، ۴۰۸ و حاشیه،
۴۱۲: نیز ← ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۸۶، ۳۲۴، ۳۵۹ و
بعد، ۳۶۴ و بعد، ۳۷۴، ۴۲۰-۴۲۶
- مطلق و جهانگیر: نیچه ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۵:
ویندلباند ۳۵۶ و بعد، ۳۵۹
ارزشها، بازگونی: نیچه ۳۸۴ و بعد، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۳:
۴۰۶، ۴۰۹
ارزشی، داوری: ریکرت ۳۵۷
اُرس: شوپنهاور ۲۸۰
ارسطو و هگل ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۳۹: نیز
← ۳۷۸
ارسطویی، فلسفه ۳۷۹
ارلانگن ۴۶ و بعد، ۹۵، ۱۶۵، ۲۹۸
اروپا، خدا باوری و: نیچه ۳۹۳، ۳۹۵ و بعد
آریستوکرانها ← مهان ۳۹۱
آزادگذاری: فیشته ۸۲ و بعد
آزادی: شلینگ ۴۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹ به بعد، ۱۲۳ به

- بعد، ۱۳۶-۱۴۱: فیشته ۳۸ به بعد، ۴۹ به بعد،
 ۵۳، ۵۶، ۶۱ و بعد، ۵۳، ۵۶، ۷۱-۷۸، ۷۴ به
 بعد، ۸۲ و بعد، ۹۳: کانت ۳۹: کی برکه گور
 ۳۳۳: هگل ۴۰ و بعد، ۱۶۶، ۲۰۴، ۲۲۰
 - اخلاقی: شلینگ ۱۰۹، ۴۱ و بعد: فیشته ۴۱، ۴۳،
 ۵۰ و بعد، ۶۱: هگل ۱۶۶ و بعد: نیز ← ۴۰ و بعد
 - اندیشه: فیشته ۷۷: نیچه ۳۹۳: هگل ۱۶۷
 - باطنی: هگل ۱۸۶
 - بی تفاوتی: شلینگ ۱۳۹ و بعد: هر بارت ۲۵۲
 حاشیه
 - بیکران: شلینگ ۱۰۶: فیشته ۷۸، ۸۱
 - حدود: فیشته ۷۸، ۷۴ به بعد
 - خود به خودی بودن: هگل ۱۹۷
 - ذهن ← آزادی اندیشه
 - صوری: فیشته ۷۲
 - فردی: شلینگ ۱۲۴، ۳۹ و بعد، ۱۳۶-۱۴۱: فیشته
 ۸۰، ۸۲ و بعد: هگل ۱۸۵ و بعد، ۱۸۹، ۲۰۴ و
 بعد، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳ و بعد: یاسپرس
 ۴۱۶ به بعد: نیز ← ۱۶۱، ۱۵۸
 - گفتار: فیشته ۷۹
 - مادی: فیشته ۷۱ و بعد
 - معنوی: فیشته ۸۴
 - ومطلق: شلینگ ۱۱۰ و بعد، ۱۳۶ به بعد، ۱۶۱ و بعد
 آزادخواهی ۲۴۲، ۳۱۰
 از خود بدرآمدگی ← برون ایستی
 از راه سلب: شلینگ ۱۷۲
 آسایش ۱۰۹
 اسپانیا ۱۵۲، ۲۱۴، ۲۲۰
 اسپنسر، هربرت (۱۸۲۰-۱۹۰۳) ۳۴۸، ۲۱۱
 اسپینوزا، باروخ (۱۶۳۲-۱۶۷۷): و اشلاير ماخر ←
 اشلاير ماخر و اسپینوزا: و شلینگ ۱۰۳، ۱۰۹-
 ۱۱۱، ۱۱۴: و فیشته ۴۳، ۴۶، ۵۱: و هگل ۱۷۴،
 ۱۹۵: نیز ← ۲۷۹، ۲۷۸
 استبداد: فیشته ۸۱: هگل ۲۲۰
 استثمار ← بهره کشی
 استرازابورگ ۳۵۶
- استقرا، مباحث: فشنر ۳۶۷ و بعد: نیز ← ۱۲۰
 استنتاج: ۵۸-۶۱، ۱۲۶، ۲۶۳
 - برین: فیشته ۶۷، ۸۷، ۴۲۶: نیز ← ۱۲۲، ۴۲۶
 - طبیعت: هگل ۱۷۱ و بعد، ۱۹۸
 - و آگاهی: شلینگ ۳۴، ۱۲۳، ۱۳۴ و بعد، ۱۴۱ و
 بعد، ۱۴۵، ۳۲۶: کانت ۲۴: هگل ۵۸ و بعد،
 ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۵۷، ۲۹۵: نیز
 ← ۲۵۷ و بعد، ۲۸۳، ۳۵۴، ۴۲۷
 استوالد، ویلهلم (۱۵۳-۱۹۳۲) ۳۴۹
 استرلینگ، ج. هـ. (۱۸۲۰-۱۹۰۹) ۲۵
 اسطوره: شلینگ ۱۰۴، ۱۰۶ و بعد، ۱۴۴، ۱۴۷،
 ۱۵۰: کسیرر ۳۶: نیز ← ۳۷۴
 - زدایی: فیشته ۹۷: هگل ۲۲۳، ۲۲۸: نیز ← ۲۵
 اسلام: هگل ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۱
 اسمیت، آدام (۱۷۲۳-۱۷۹۰) ۳۰۳
 اشتراوس، داوید فریدریش (۱۸۰۸-۱۸۷۴) ۲۴۲،
 ۲۹۵، ۳۸۲، ۳۹۰ و بعد
 اشتوتگارت ۱۰۵، ۱۶۳
 اشتوکل، آلبرت (۱۸۳۲-۱۸۹۵) ۳۷۹
 اشتومف (۱۸۴۸-۱۹۳۶) ۳۷۲
 آشتی با خدا ۲۳۵
 اشتیرنر، ماکس (۱۸۰۶-۱۸۵۶) ۲۹۶ به بعد، ۳۰۴
 اشلاير ماخر، فریدریش د. ا. (۱۷۶۸-۱۸۳۴) ۱۵۴-
 ۱۶۲ و اسپینوزا ۱۵۴ و بعد، ۱۵۸ و بعد، ۱۶۱:
 و شلینگ ۱۵۹، ۱۶۱: و شوپنهاور ۲۶۰: نیز
 ← ۲۹۶، ۲۹۰، ۲۴۲، ۴۶، ۳۳، ۳۱، ۲۹
 اشگل، اگوست ویلهلم (۱۷۰۷-۱۸۴۵) ۴۶: حاشیه: و
 شلینگ ۱۰۴ و بعد: و فیشته ۴۶.
 اشگل، فریدریش فن (۱۷۷۲-۱۸۲۹) ۲۶ و بعد، ۳۱ و
 بعد، ۴۶ و حاشیه، ۱۰۴، ۱۵۴ و بعد
 اشگل، کارولین ۱۰۵
 اشگل، ویلهلم فن ۴۶: حاشیه
 اسمیت، یوهان کاسهار ← ماکس اشتیرنر
 اصطلاحات، کاربرد ۲۵۵
 اصل خاص حیاتی: دریش ۳۷۵: لوتسه ۳۳۷ و بعد،
 ۳۷۵

- اصناف قرون وسطا ۳۱۸
اصول ۲۶۷، ۳۶۶
اصول فلسفه حق (هگل) ۲۱۵، ۱۶۵
اضداد، خلیدن: ۳۱۲؛ هگل ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۳، ۱۹۵ و بعد
افراد در جامعه: اشلاير ماخر ۱۵۵، ۱۶۰؛ فیشته ۷۷ به بعد، ۹۰ و بعد؛ نیچه ۳۹۱-۳۹۳؛ هگل ۱۸۹، ۲۱۰ و بعد، ۲۱۲-۲۱۵؛ نیز ۳۵۴ و بعد، ۳۶۲ و بعد، ۳۷۴
آفریدگار: شلینگ ۱۴۶، نیز ۲۵۶ و ← آفرینش افریقا ۲۰۴
آفرینش: شلینگ ۱۳۵، ۲۲ و بعد، ۱۴۱ و بعد، ۱۴۹؛ فیشته ۸۹، ۲۲؛ هگل ۱۹۷، ۲۲، ۲۳۳، ۲۳۶؛ نیز ← ۲۵۶ به بعد، ۲۹۲، ۳۴۵ و بعد، ۴۰۸، ۳۵۹
آفرینش: فیشته ۲۲
آفریدگار: شلینگ ۱۴۳ و بعد؛ فویر باخ ۲۹۲ هدف از: ۱۴۱، ۲۵۸، ۳۷۱
افسانه: وایهنگر ۳۵۸، ۳۹۹ و بعد
افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م): شلینگ ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۴۹؛ فیشته ۸۲، ۸۳ حاشیه، ۹۴؛ هگل ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۱۵ و بعد، ۲۲۱؛ نیز ← ۱۵۵، ۲۶۰، ۲۷۵، ۳۲۱، ۳۵۵، ۳۸۱
افلاطونی، ایده‌های ۲۷۴ و بعد، ۲۷۷-۲۸۰؛ نیز ← ۱۳۱، ۱۵۵، ۳۵۵
افراد: شلینگ ۱۳۱؛ فیشته ۹۴؛ هگل ۲۰۱
افلوطين (۲۰۳-۲۶۹) ۱۳۴، ۹۹
اقتصاد بسته: فیشته ۸۲ به بعد؛ فیشته ۸۳ و بعد
اقتصادی، انسان: مارکس ۳۱۰ به بعد، ۴۱۱
بحران ۳۱۹
جبر باوری- ۳۱۴
ساخت: مارکسیسم ۳۱۴-۳۱۷، ۳۲۰ و بعد، ۳۲۳ و بعد
طبقات - ← طبقات اقتصادی
اکارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷) و یادر ۱۵۱
آکسیومهای منطق ۳۵۶
- آگاهیه، کاریتاس: شوپنهاور ۲۸۰
آگاهی ۲۵۰ و بعد، ۲۸۷، ۲۸۹ و بعد، ۳۵۶؛ شلینگ ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۲۰-۱۲۵، ۱۳۱؛ شوپنهاور ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۹؛ فیشته ۳۳، ۳۸، ۴۹، ۵۱-۶۸، ۸۷ و بعد، ۹۲-۹۶، ۱۰۹؛ هگل ۱۸۲-۱۹۰؛ هوسرل ۴۲۰ و بعد
اجتماعی ۱۸۳، ۱۸۵
اخلاقی، تجربه: فیشته ۵۰، ۵۴، ۵۷ و بعد، ۶۱
از عین‌ها: هگل ۱۸۳
استنتاج: فیشته ۲۴، ۲۸، ۵۶ و بعد، ۵۹ و بعد، ۶۰-۶۸، ۷۰ و بعد، ۹۲ و بعد، ۱۲۳ و بعد، ۱۲۶؛ هگل ۱۷۱ و بعد؛ هوسرل ۴۲۲
برین ۳۵۶
پدیدارشناسی: فیشته ۵۴، ۸۷؛ هگل ۱۸۲-۱۸۸، ۲۰۳؛ نیز ← ۵۶ حاشیه
تاریخ: شلینگ ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۷؛ فیشته ۶۲ و بعد
تجربی ۳۵۶؛ فیشته ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۸۹، ۱۰۸، ۱۳۰ و بعد
دینی - دینی ← آگاهی
رواقی: هگل ۱۸۶
شک‌آورانه: هگل ۱۸۶
کلی: کی‌یرکه‌گور ۳۳۲
ماده‌باوران ۳۰۷-۳۱۰، ۳۴۵ و بعد، ۳۴۸
وحدت: ۴۷ و بعد، ۳۷۰، ۳۷۴؛ فیشته ۵۱، ۵۶
کانت ۵۳، ۸۷
ونا آگاهی ۱۲۷، ۱۲۰
اگرستانسالیسم ۲۹۸، ۳۲۸، ۳۸۷، ۴۲۳؛ سارتر ۱۴۰، ۳۴۰؛ شلینگ ۱۴۰، ۱۵۳؛ کی‌یرکه‌گور ۳۲۸، ۳۴۱
آلمان، آلمانیان: فیشته ۴۰، ۴۷، ۸۳ و بعد؛ نیچه ۳۸۲، ۳۸۹، ۴۰۶؛ هگل ۱۶۶، ۲۱۴، ۲۲۰ و بعد؛ نیز ← ۱۵۲، ۱۶۱، ۳۰۳ به بعد
الوسیپس (شعر هگل) ۱۶۸
امریکا: مارکس ۳۱۹، ۳۲۱
امکان [وجود]: شلینگ ۱۳۵، ۱۳۹
آموزش، کار: ۲۵۳

- و پرورش: اشلاير ماخر ۱۶۰: فیفته ۸۳ و حاشیه:

هر بارت ۲۴۷

انبارش: شلینگ ۱۲۸: هگل ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۱۲، ۲۳۶

انترناسیونالیسم: مارکس ۳۰۱، ۳۱۹

انتلشی ۳۷۵ و بعد، ۴۱۲

آنتی تز - برابر نهاد

آنتیگونه ۳۳۳

انجام شناسی - غایت‌مندی

انجمن علمی درونتهایم ۲۶۱

اندازه: هگل ۳۰۷

اندام، بریدن: فیفته ۷۷

اندامه: دریش ۳۷۵ و بعد: شلینگ ۱۱۵، ۱۱۸ به بعد،

۱۲۳، ۱۲۸: شوپنهاوئر ۲۶۷: لوتسه ۳۶۹:

نیچه ۴۰۱: هگل ۲۰۲

اندامه انسانی - بدن انسان

اندرباش خدا: شلینگ ۱۳۷: هگل ۱۸۷، ۲۳۶

اندیشه: فیفته ۴۹، ۹۱ و بعد: مارکسیسم ۳۰۲ و بعد،

۳۰۷ و بعد: هگل ۱۶۹، ۳۰۲

- آزاد - آزاد، اندیشه

- جهانگستر: کی‌یر که گور ۳۳۷

- دکارتی ۳۷۹

- شرقی ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۸۵

- کنایی (تصویری) - باز نمود

- مطلق - عقل مطلق

- مفهومی - مفهومی، اندیشه

- و عمل: مارکسیسم ۳۰۲ و بعد، ۳۱۷، ۳۰۸: نیز -

۳۳۳، ۲۹۷

انرژی باوری ۳۴۹

انسان: فیفته ۴۴ به بعد، ۵۵ - ۷۱: هیدگر ۴۲۶ و بعد

فلسفه‌های ایده‌آلیستی: ۳۸ - ۴۲: اشلاير ماخر

۱۵۹ و بعد: شلینگ ۱۰۹ و بعد، ۱۱۳، ۱۳۹:

مارکسیسم ۲۹۷، ۳۰۹، ۳۰۱ و بعد، ۳۲۰، ۳۲۴،

۴۱۰ و بعد: نیچه ۳۹۳ و بعد، ۴۰۳ و بعد، ۴۰۸ و

- گونه‌های: نیز - ۲۸۷ و بعد، ۳۶۰، ۴۱۲

حاشیه، ۴۲۸

- اجتماعی: فویر باخ ۲۹۲ - ۲۹۴: مارکس ۳۱۰ و

بعد، ۳۱۴ و بعد

- اقتصادی - اقتصادی، انسان

تاریخ و: دیلتای ۳۶۴: نیز - ۳۴۵

جوهر: - فویر باخ ۲۹۰ و بعد، کوهن ۳۵۴ و بعد:

هگلیان ۲۹۷

خدا و: اشتیرنر ۲۹۷: شلینگ ۲۹، ۳۹، ۱۴۳ -

۱۴۷: فویر باخ ۲۹۰ - ۲۹۸: کی‌یر که گور

۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳ به بعد، ۳۳۸: هگل ۱۶۷ و بعد،

۲۳۴: نیز - ۱۵۴

طبیعت و: ۳۶۲: شلینگ ۱۱۳: فویر باخ ۲۹۰

حاشیه: فیفته ۷۱ و بعد، ۳۰۹ به بعد: نیز -

۳۵، ۲۸

- کرانمند: فیفته ۴۶: هیدگر ۴۲۶

- کرانمند و بیکران: کی‌یر که گور ۳۳۴، ۳۳۸

- کردوکار: مارکس ۳۰۲ و بعد، ۳۱۰: هگل ۳۰۲

و بعد، نیز - کار انسانی

گونه‌های: - نیچه ۳۹۰ - ۳۹۶، ۴۰۲ و بعد، ۴۰۷،

۴۰۹

- مطلق: اشتیرنر ۲۹۷

وحدت: - فیفته ۷۱ به بعد: کسیرر ۳۶۰

انسان باوری: روگه ۲۹۶: مارکس ۳۲۰

انسانشناسی ۲۵۸: فویر باخ ۲۸۹، ۲۹۲ - ۲۹۵: هگل

۲۰۳

انسانگونه‌انگاری: پس - کانتی ۳۶ به بعد: فویر باخ

۲۹۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹: فیفته ۸۵، ۹۵

انسانیت ۳۵۵، ۳۷۴

آنسلم، سنت (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹): هگل درباره - ۲۵،

۲۳۶

انقلاب ۱۸۴۸: ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۴، ۳۰۵ و بعد

انقلاب اجتماعی: مارکسیسم ۳۰۲ و بعد، ۳۰۴، ۳۰۸،

۳۱۶ به بعد، ۳۲۰

انقلابی، کوشش و عمل ۲۹۶ و بعد، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۵،

حاشیه، ۳۱۶ و بعد، ۳۲۰، ۳۲۲

انگارش: شلینگ ۱۲۹: شوپنهاوئر ۲۷۷: فیفته ۲۸،

۶۲ - ۶۷، ۱۰۹: کانت ۶۲: هگل ۲۰۴، ۲۳۳،

۲۳۶، ۲۳۸: نیز - ۲۵۵، ۲۷

- انگاره: شلینگ ۱۲۹، ۱۳۴ و بعد؛ فیشته ۶۲، ۹۲، ۹۴، ۹۶
- انگلس، فریدریش (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵) ۱۰۶، ۲۴۳، ۲۹۴، ۲۹۸ و بعد، ۳۰۳ - ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۶ - ۳۲۱، ۳۲۴
- انگلستان ۳۰۳ و بعد، ۳۲۱، ۳۷۲، ۴۲۴
- انگلیسی، فلسفه ۲۵۳
- انگشتار: اشلاير ماخر ۱۶۰ و بعد؛ شلینگ ۱۲۳، ۱۳۸؛ شوپنهاور ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۳؛ فیشته ۶۴ به بعد، ۷۱ به بعد، ۸۶، ۹۶؛ نیچه ۳۸۸، ۳۹۳؛ هر بارت ۲۵۱، ۲۵۲؛ حاشیه؛ هگل ۱۶۷، ۲۰۴، ۲۰۸ - نیز ← ۲۵۳، ۳۱۶
- انگیزه: شوپنهاور ۲۶۴، ۲۷۹؛ نیچه ۴۰۷
- اوپانیاشادها ۲۶۶
- اوترشت ۳۴۵
- اوکن، لورنتس (۱۷۷۹ - ۱۸۵۱) ۱۵۰، ۳۶۷؛ حاشیه اولسن، رگینه ۳۲۹، ۳۳۴
- آوناریوس، ریشارد (۱۸۴۳ - ۱۸۹۶) ۳۵۰ و بعد
- اویکن، رودولف (۱۸۴۶ - ۱۹۲۶) ۳۷۶ به بعد
- آهن، نیروی فراورنده ۳۱۸
- ایتالیا ۳۷۹
- ایدئولوژی آلمانی (مارکس و انگلس) ۳۰۴ و بعد
- ایده: فن هارتمان ۲۸۶؛ فیشته ۹۸، ۹۵؛ مارکسیسم ۳۰۶ - ۳۰۹، ۳۲۲؛ هگل ۱۷۵، ۱۹۵ و بعد، ۲۲۸ و بعد، ۲۴۰، ۲۸۶، ۳۰۰ و بعد، ۳۰۶ و بعد، ۳۰۹، ۳۹۰ و ← طبیعت و ایده: نیز ← ۲۹ و بعد، ۱۳۶ - سامان بخش کانتی ۱۱۵
- سرمندی: شلینگ ۱۳۴ به بعد؛ هگل ۱۷۳ - ۱۷۵ - مطلق: شلینگ ۱۴۱ و بعد، ۱۴۳؛ هگل ۱۴۳، ۱۹۳، ۱۹۵ و بعد؛ نیز ← ۲۵۷، ۳۰۸، ۳۰۸؛ طبیعت و - ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۲۵، ۲۲۹؛ معنای ایده مطلق هگل ۱۷۵
- منطقی: هگل ۱۷۵ و بعد، ۱۹۳، ۱۹۶ - ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۵۷، ۳۰۶
- ناهشیار ۲۸۵
- ایده آل: هگل ۲۲۸
- ایده آل (مقوله تاریخی): دیلتای ۳۶۴ و بعد
- ایده آل و واقعیت: اشلاير ماخر ۱۵۵ و بعد؛ شلینگ ۱۱۳ - ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲ و بعد، ۱۲۵ - ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۷۴؛ شوپنهاور ۲۶۴ به بعد، ۲۶۷ و بعد، ۲۷۲، ۲۷۷ به بعد، ۲۸۲؛ فویرباخ ۲۸۹؛ کانت ۱۳۰، ۱۹۱ و بعد، ۲۶۲، ۴۱۷؛ نیچه ۳۹۷، ۳۹۹؛ نیز ← ۱۵۲، ۲۴۷، ۲۵۸، ۳۵۵ و بعد، ۴۱۷، ۴۲۰؛ - و واقعیت، همانستی: شلینگ ۱۳۰ به بعد، ۱۷۳
- ایده آل یا هدف: شلینگ ۱۲۴ و بعد؛ نیز ← ۲۸۹، ۴۰۷
- ایده باوری: فویرباخ ۲۹۰، ۲۹۴؛ فیشته ۴۹ به بعد، ۶۱، ۹۲، ۹۵، ۱۰۸، ۱۵۷؛ لوتسه ۳۷۲ و بعد؛ مارکسیسم ۲۹۸ - ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۲۲؛ نیز ← ۱۳۱، ۲۲ و بعد، ۲۵۸
- اخلاقی: فیشته ۴۵، ۶۱، ۱۰۰، ۱۰۲
- آلمانی: شلینگ ۱۲۱ و بعد، ۱۴۹؛ شوپنهاور ۲۷۲، ۲۸۲؛ نیز ← ۱۴ به بعد، ۱۸ و بعد، ۲۱ به بعد، ۲۳۹ و بعد، ۲۸۳، ۴۲۸؛ انسانگونه انگاری در: ۳۶ به بعد، ۹۵؛ جنبش رومانیتیک و: ۲۶ - ۳۳؛ ذهن باوری: ۱۲۱؛ و دین ۲۳ - ۲۶، ۳۱، ۱۵۴؛ و فلسفه انسان ۳۸ - ۴۲
- مطلق: فویرباخ ۲۸۹، ۲۹۳؛ کانت و: ۲۳، ۳۳، ۳۵ - ۳۸؛ کی پرکه گور ۳۲۷ و بعد؛ هگل ۹۸ و بعد، ۲۳۷ و بعد، ۲۳۹ و بعد
- انجام شناسیک: لوتسه ۳۷۲
- برین: شلینگ ۱۰۴ و بعد، ۱۱۱، ۱۲۲ - ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰ و بعد، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۱؛ شوپنهاور ۲۸۲ و بعد؛ فیشته ۲۸، ۳۴، ۸۳، ۸۷ به بعد، ۱۱۱
- ذهنی: شلینگ ۱۱۲، فیشته ۲۵۸
- متافیزیکی: پس-کانتی ۱۶، ۱۸ - ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۳۲ و بعد، ۳۸، ۳۶؛ شلینگ ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۳؛ شوپنهاور ۲۸۲ و بعد؛ فیشته ۵۰ و بعد، ۵۴ و بعد، ۵۷؛ حاشیه، ۶۶، ۶۸؛ نیز ← ۲۵۵، ۲۸۸، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۴۴، ۳۵۰ و بعد، ۴۰۸
- وغایت‌مندی ۲۰، ۲۲، ۲۹، ۳۵، ۳۸
- ایده‌های افلاطونی ← افلاطونی، ایده‌های

ایده های خدایی: شلینگ ۱۲۸ و بعد، ۱۳۱، ۱۳۳ و بعد
ایده های قرین: هر بارت ۲۵۱
ایرانی، دین ۲۳۵
ایزدان پرستی ۲۳۵ حاشیه، ۲۹۱
آیسخولوس ۳۸۱، ۳۸۹ حاشیه

ایمان، باور: ۷۴ حاشیه، ۹۶ و حاشیه: اشلایر ماخر ۱۵۷
و بعد ۱۵۹، ۱۶۱ و بعد: شلینگ ۱۴۳ به بعد،
۱۴۷: فیثته ۴۴، ۶۱، ۶۵، ۸۹، ۹۱ و بعد، ۸۹،
۹۱ و بعد: کانت ۴۴، ۷۴ حاشیه، ۱۴۳، ۲۶۴:
کی یرکه گور ۳۲۷، ۳۳۳-۳۳۸، ۳۳۶ به بعد،
۴۱۷: نیچه ۳۹۳ به بعد، ۴۰۸: هگل ۲۵ و بعد،
۱۶۷، ۱۸۹، ۲۳۳ و بعد، ۲۳۶ به بعد: نیز ←
۱۵۱، ۳۰ و بعد، ۲۹۹، ۳۵۱، ۳۷۹

- اخلاقی: کانت ۱۴۳، ۲۴۷، ۴۱۷
- به خدا: شلینگ ۱۴۳ و بعد، ۱۴۴: فیثته ۸۶، ۸۹،
۹۶ و بعد: نیز ← ۲۶۴، ۳۳۶، ۳۹۳ به بعد، ۴۱۷
- به نظم اخلاقی: فیثته ۸۹-۹۳
- جوایای عقل: ۲۵ و بعد، ۲۳۳، ۲۳۶، ۳۴۰، ۳۷۹
- عملی ← ایمان اخلاقی
ایمانی، جهش، کی یرکه گور ۳۲۷، ۳۳۴ به بعد، ۳۳۹ و
بعد، ۴۱۸

بادر، فرانتس فن ۱۵۱ و بعد
بادن، مکتب ۳۵۶ و بعد
بارت، کارل (۱۸۸۶-۱۹۶۸) ۳۲۸، ۳۴۰
باریک اندیشی: شلینگ ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۴۷: فیثته
۵۶ به بعد، ۶۵، ۸۵: کی یرکه گور ۳۲۷: هگل
۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۴۷: نیز ← ۳۳، ۱۶۲،
۳۴۷، ۳۵۶، ۳۶۶، ۴۲۹
- برین: فیثته ۲۸، ۳۳، ۵۲، ۵۶، ۶۲، ۶۸، ۱۰۱
- مطلق ← عنیت یافتن مطلق
- مقولات ۱۹۴

بازیبنی: فیثته ۸۲
بازخرد: شلینگ ۱۴۳ به بعد: هگل ۲۲۲ حاشیه
بازگشت به خدا: بادر ۱۵۱: شلینگ ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴
و بعد

بازل ۳۶۱، ۳۷۶، ۳۸۲ و بعد، ۳۸۵
بازنمود (صورت ذهنی): بولتسانو ۲۵۶ و بعد: شلینگ
۱۰۸: فیثته ۴۹، ۶۳، ۶۶ و بعد، ۱۱۳ و بعد،
۱۱۶ و بعد: شوپنهاور ۲۶۲، ۲۸۳: نیز ←
۲۴۲

باشگاه دکترها ۳۰۰
باشندگان: هر بارت ۲۴۹ و بعد
باکوسی، آیینهای ۳۸۸
باکونین، میخائیل (۱۸۱۴-۱۸۷۶) ۱۰۶، ۳۰۳، ۳۰۵،
بامبرگ ۱۶۴
باوئر، برنو (۱۸۰۹-۱۸۸۲) ۲۹۵، ۳۰۰ به بعد، ۳۰۴
و بعد

- و مسیحیت ۲۹۶
بدبینی: شوپنهاور ۲۷۱، ۲۸۳، ۴۰۴: نیچه ۳۸۸، ۳۹۵،
۴۰۴: هارتمان، ا. فن ۲۸۶ و بعد
بدن انسان ۷۷، ۱۵۱، ۲۰۳: شوپنهاور ۲۶۹
برابر نهاد: فیثته ۵۷ و بعد، ۱۲۴: کی یرکه گور ۳۲۷،
۳۳۲ و بعد: هگل ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۸۰
براندس، گئورگ (۱۸۴۲-۱۹۲۷) ۳۸۴
برآهنجش ← برآهیختن
برآهیختن: فیثته ۴۹، ۶۳: شلینگ ۱۲۴: نیز ← ۲۸۹،
۲۹۷ و بعد

برایتون ۹۵
برآینده، فرگشت ← فرگشت برآینده
بربرهای نوین: نیچه ۴۰۳، ۴۰۷
بربریت تازه ← بربرهای نوین
بردباری ۴۰۴
بردلی، فرنسیس هربرت (۱۸۴۶-۱۹۲۴) ۳۵، ۳۷،
۲۱۳، ۲۴۹ و بعد
برده داری: شوپنهاور ۲۷۱: مارکس ۳۱۸، ۳۲۱: هگل
۲۰۵، ۲۲۱
برسلاو ۱۵۴، ۳۶۱
برق ۱۱۹
برگسون، هانری (۱۸۵۹-۱۹۴۱) ۱۲۰، ۳۶۶، ۳۹۱: و
شوپنهاور ۲۶۸
برلین ۴۰، ۴۵ به بعد، ۹۵، ۱۰۶، ۱۵۴ به بعد، ۲۴۱

- بہشت زمینی ۲۸۶، ۳۲۲
بی تعلقی: شوپنہاؤئر ۲۷۴-۲۸۰، کی پر کہ گور ۳۲۸
بیداد اجتماعی: مارکس ۳۰۲
بیزاری: نیچہ ۳۹۲ وبعد
بیطرفی: ہگل ۲۱۸
بیکران: اشلایر ماخر ۱۵۶ وبعد، ۱۵۹-۱۶۱: فیشٹہ ۳۴، ۵۳، ۸۱، ۹۶: کی پر کہ گور ۳۳۲، ۳۳۶: ہگل ۳۰ بہ بعد، ۳۴ وبعد، ۱۶۸ وبعد: نیز ← ۱۴۹ حاشیہ ۲۵۵، ۴۲۵
آگاہی بہ وجود- ۳۶
بیکرانگی ناپسند ۳۳۲
بیکران و کرانمند: ۲۴ وبعد، ۳۰-۳۲، ۳۴ بہ بعد، ۲۵۸، ۴۱۷: اشلایر ماخر ۱۵۹ وبعد: شلینگ ۳۴، ۱۰۷، ۱۱۰ بہ بعد، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۰ وبعد، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶ وبعد، ۴۲۸: فیشٹہ ۵۸، ۹۱ و بعد، ۹۶: کی پر کہ گور ۴۲۵، ۴۲۸، ۳۳۴، ۳۳۸: ہارتمان ۳۳۴، ۳۳۸، ۴۲۵، ۴۲۸: ہگل ۲۴، ۱۶۴، ۱۶۷-۱۷۲، ۱۷۷ وبعد، ۱۸۱ وبعد، ۱۹۸ وبعد، ۲۲۶ و بعد، ۲۳۳-۲۳۶، ۲۵۸، ۳۳۸، ۳۳۴
بیگانگی از خدا: ۱۳۶، ۳۳۴ وبعد: شلینگ ۲۵: ہگل ۱۶۷ بہ بعد، ۳۰۲، ۲۳۴: مارکس ۳۰۲
بیگانگی از خویش ۲۹۸: اشتیرنر ۲۹۶: فویرباخ ۲۹۱ بہ بعد، ۲۹۷، ۳۰۱: مارکس ۲۹۸، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۲، ۳۲۰: ہگل ۲۹۲، ۳۰۲
بیگناہی: کی پر کہ گور ۳۳۹
بی میانجی بودن: کی پر کہ گور ۳۳۹: ہگل ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۲۹
بین الملل یکم ۳۰۵ وبعد
بیش: شوپنہاؤئر ۲۶۷: ہگل ۱۸۱، نیز ۴۱۱
پارزیفال، نیچہ و:- ۳۸۳ حاشیہ
پارسامنشی: شوپنہاؤئر ۲۷۸، ۲۸۰
پارمیندس (حدود ۵۴۰-۴۷۰ ق م) ۲۳۹، ۲۵۰
پارہ سیستم: ہگل ۱۶۸ وبعد
- ۲۹۷، ۲۶۰، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۵۹ وبعد، ۳۶۸، ۳۷۶، ۳۷۸
برن ۱۶۳
برنتانو، فرانتس (۱۸۳۸-۱۹۱۷) ۳۷۲، ۴۱۸ وبعد، ۴۲۰
برون ایستی: فیشٹہ ۹۵، ۹۷، ۱۰۲: ہارتمان ۴۲۵: ہیدگر ۴۲۶: نیز ← وجود
بروکسل ۳۰۴
برونو، جوردانو (۱۵۸۴-۱۶۰۰) ۱۴۹
برونو، شلینگ ۱۲۸، ۱۳۱
برہان آوری ۳۱
برہمن: ہگل ۲۳۵
بسگانگی ۲۶۹
بسگانہ انگاری ۲۴۹ حاشیہ، ۲۵۰
بکر، اسکار (زادہ ۱۸۸۹) ۴۲۳
بل، پیر (۱۶۴۷-۱۷۰۶) ۲۸۹
بلان، لوئی (۱۸۱۱-۱۸۸۲) ۳۰۳
بن ۳۵۸، ۳۰۰، ۳۸۱
بن انگارہ، فلسفہ وایہننگر ۳۵۸
بندگان، اخلاق: نیچہ ۳۹۱ وبعد
بندہ و خدا یگان، رابطہ: ہگل ۱۸۵ وبعد
بنکہ، فریدریش ا. (۱۷۹۸-۱۸۵۴) ۲۵۳، ۲۶۰
بنیاد حقوق طبیعی (فیشٹہ) ۶۹، ۸۳، ۹۰
بنیان سرمدی: شلینگ ۱۳۸
بنیان نظریہ فراگیر علم (فیشٹہ) ۴۴ وبعد
بودیسم ۲۳۵، ۲۸۰
بورژوازی: مارکسیسم ۳۱۵ وبعد، ۳۱۸ و بعد، ۳۲۴: نیچہ ۴۰۷
بورکہارت، یاکوب ۱۰۶
بوشر (۱۸۲۴-۱۸۹۹) ۳۴۴ وبعد
بولتسانو، برنارد (۱۷۸۱-۱۸۴۸) ۲۵۴-۲۵۷، ۲۵۹: بومہ، یاکوب (۱۵۷۵-۱۶۲۴) ۴۶ و حاشیہ، ۱۵۲ حاشیہ: و شلینگ ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۱
بویمکر، کلنس (۱۸۵۳-۱۹۲۴) ۲۸۰
بہرہ کشی: مارکسیسم ۳۱۹، ۳۲۳ و بعد، ۳۲۳

- پفندر، آلكساندر (۱۸۷۰ - ۱۹۴۱) ۴۲۱
 پفورتا ۳۸۱، ۴۳
 پگاهی نو: نیچه ۳۹۶
 پوزیتیویسم ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۸۳، ۳۸۴ حاشیه، ۴۱۳
 به بعد، ۴۲۵، ۴۱۶
 پولس قدیس ۲۳۶، ۱۳۷
 پیش از تاریخ: مارکس ۳۱۸
 پیش اندر ۶۷
 روش - ۳۴، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۱ و بعد
 گزاره های - ۴۲۱
 - و پس اندر ۲۰
 پیش انگاره: شلینگ ۱۴۰، ۱۴۵ و بعد: فشر ۳۶۷
 هوسرل ۴۲۲: نیز ۳۷۳ و بعد، ۴۰۱
 پیش آیند و بی آیند: شلینگ ۱۴۶
 پیش بینی آینده ۲۱۶، ۲۷۳
 پیش بینی، علم و ۳۵۱
 پیشرفت اخلاقی ۲۷۸، ۲۸۰
 پیشرونده (پیشرفت) شلینگ ۱۲۵: نیچه ۴۰۷: نیز -
 ۲۸۶
 پیشین بنیاد، هماهنگی ۱۱۴
 پیکر تراش: شلینگ ۱۲۹: شوپنهاوئر ۲۷۷: هگل ۲۳۰
 به بعد
- تاریخ، دیلتای ۳۶۱ - ۳۶۵
 تاریخنگاری ۳۶۰
 تاریکی (ظلمت و نور) ۱۳۱، ۱۵۱
 تامسن، ج. ا. (۱۸۶۱ - ۱۹۳۴) ۳۷۶
 تایشمولر، گوستاو (۱۸۳۱ - ۱۸۸۸) ۳۷۸
 تجربه ۲۴۸، ۲۵۳، ۳۵۰، ۳۵۱ حاشیه، ۳۶۲ و بعد،
 ۳۶۵، ۳۷۲، ۴۲۱، ۴۲۵: شلینگ ۱۱۵
 شوپنهاوئر ۲۶۱، ۲۶۶: فیشته ۴۸ - ۵۲، ۹۰،
 ۱۰۹
 تجربه باوری ۴۲۱
 تجربه بنیاد، سنجشگری ۳۵۰ به بعد
 تجربی، مطالعه ۱۴۴ و بعد، ۲۵۳
 تجرید - بر آهیختن
- پاریس ۲۹۵، ۳۰۱ به بعد، ۳۰۵
 پاسکال، ب. (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) ۳۹۴
 پالیزکاری ۲۷۷
 پاولوف، م. گ. (۱۷۷۳ - ۱۸۴۰) ۱۵۲
 پایداری، لوتسه ۳۷۰: نیز - ۳۷۴، ۴۲۵
 پدیدار: شلینگ ۱۱۴، ۱۳۵ و بعد: شوپنهاوئر ۲۶۲ و بعد،
 ۲۶۷، ۲۶۸ - ۲۷۰: هر بارت ۲۴۹ و بعد: هگل
 ۱۸۴ و بعد: نیز - ۱۹۱، ۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۵،
 ۴۲۱: نیز - ایده آل و واقعیت
 پدیدارانه و عقل - بنیاد - ایده آل واقعی
 پدیدار باوری: آوناریوس ۳۵۰ به بعد: ماخ ۳۵۰ به بعد:
 هر بارت ۲۵۳: نیز - ۳۵۲، ۴۲۹
 پدیدارشناسی ۴۱۸ - ۴۲۵ و هگل ۱۸۲ و بعد، ۴۲۶:
 هوسرل ۴۲۰ - ۴۲۲: هیدگر ۴۲۶
 - آگاهی - آگاهی، پدیدارشناسی
 پدیدارشناسی روح (هگل) ۱۰۵، ۱۶۵ و بعد، ۱۷۲،
 ۱۸۳ - ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۲۶، ۳۳۲
 پدیدارشناسیک، تحلیل ۴۲۲: هوسرل ۴۲۳ به بعد
 پراکسیتملس ۲۳۱
 پراکندن خویش: کی یرکه گور ۳۳۲
 پراگ ۲۵۴ - ۴۲۰
 پرائتز: هوسرل ۴۲۲ به بعد
 پروتستانی، آیین: اشلایر ماخر ۱۵۵، ۱۶۱: فویرباخ
 ۲۸۹، ۲۹۴: کی یرکه گور ۳۲۸، ۳۴۰: مارکس
 ۳۰۰، ۳۱۶: هگل ۱۶۳، ۲۰۹
 پرودن (۱۸۰۹ - ۱۸۶۵) ۳۰۳، ۳۰۵
 پروس: فیشته ۴۶ و بعد: هگل ۲۱۴ و بعد، ۲۶۷، ۲۹۵:
 نیز ۲۶۰، ۲۹۵ و بعد
 پرولتاریا: مارکسیسم ۳۰۲، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹ به بعد،
 ۳۲۴
 انقلاب - انقلاب اجتماعی
 پزشکی ۳۶۸ و بعد، ۳۷۳
 پژوهشهای دانشور: فیشته ۷۷
 پستالوتسی، یوهان هاینریش (۱۷۴۶ - ۱۸۲۸) ۲۴۷،
 ۲۵۳
 پطرس قدیس ۱۴۰

- تجسد ← تن یابی
تحقق مخویش ۳۳۸، ۱۲۴: شلینگ ۱۲۴: کی یر که گور
۳۳۸
تحلیل مفاهیم: بولتسانو ۲۵۵ و بعد: هر بارت ۲۴۸،
۲۵۰
تحلیل مفهومی ← تحلیل زبان‌شناسیک
تحلیلی و ترکیبی، گزاره‌های: بولتسانو ۲۵۵
تراژدی: شوپنهاوئر ۲۷۷: نیچه ۳۸۷ به بعد
ترکیبی، گزاره‌های: بولتسانو ۲۵۵
ترس: کی یر که گور ۳۳۸ حاشیه، ۳۳۹
ترندلنبرگ، آدولف (۱۸۰۲-۱۸۷۲) ۳۷۸ و بعد، ۴۱۸
تریر ۳۰۰
تریستان و ایزولده (واگنر) ۲۸۵
تسلر، ادوارد (۱۸۱۴-۱۹۰۸) ۲۴۲
تسولیه، هاینریش (۱۸۱۹-۱۸۷۳) ۳۴۴ و بعد
تصدیق مطلق ۴۲۷ حاشیه
تضاد: فیشته ۱۷۹: مارکسیسم ۳۰۱، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۶،
به بعد، ۳۲۲: هگل ۱۷۷، ۱۸۰ و بعد، ۱۸۵ و بعد،
۱۹۳ و بعد، ۲۴۹، ۳۰۱، ۳۰۹: نیز ← ۲۴۸
و بعد، ۲۸۰، ۳۳۶
تعریف: بولتسانو ۲۵۵
تقدس ۲۸۰ و بعد، ۳۹۰ حاشیه: ویندلیاند ۳۶۵ و بعد
تقدیر الاهی: شلینگ ۱۲۶ حاشیه: فیشته ۸۹: هگل
۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳ و بعد
تقسیم کار: فیشته ۸۲
تمدن، تباهی: نیچه ۳۹۶، ۴۰۶
تن، هیپولیت (۱۸۲۸-۱۸۹۳) ۳۸۴
تن انسان ← بدن انسان
تن آوردگی ← تن یابی
تن و روان ۳۳۳: هگل ۱۷۰، ۲۰۳، ۲۳۰ و بعد
تن یابی، آموزه: فیشته ۲۹۲: کی یر که گور ۳۳۵ و بعد:
هگل ۱۸۹، ۲۳۳، ۲۳۸
تناقض، رفع: فیشته ۵۸، ۶۷: هر بارت ۲۴۹: هگل ۱۶۹،
۱۷۹، ۱۸۶ و بعد، ۱۹۴
توانشها و دمه‌ها در خدا: شلینگ ۱۳۸ و بعد، ۱۴۵ و بعد
توانشهای طبیعت ۱۱۹، ۱۳۱
- توانمندی ۱۶۰
تو بینگن ۲۳، ۲۹، ۱۰۳، ۱۶۳، ۱۶۶
تودگی ماده ۱۱۹
تورینو ۳۴۵
توضیح نظریه علم (فیشته) ۹۳
توکودیدس (توسیدید) (ح- ۴۵۵- ۳۹۵ ق م) ۲۱۸
توماس آکوئینی، قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) ۳۷۹ به بعد
تومیس (فلسفه تومایی) ۳۷۸ به بعد، ۴۲۳: مارکسیسم
۳۲۴ و بعد
- وروش برین ۳۶۰، ۴۲۶
تیک، یوهان لودویگ (۱۷۷۳-۱۸۵۳): و فیشته ۴۶ و
حاشیه
تیلش، پل (۱۸۸۶-۱۹۶۵) ۱۵۳
تیمایوس (افلاطون) ۱۱۷
جادو: هگل ۲۳۵
جامعه: اشلایر ماخر ۱۶۰: ایده باوران ۳۹-۴۲: فیشته
۴۶، ۷۸، ۷۰ و بعد: هگل ۷۰، ۱۸۸ و بعد، ۲۰۵
حاشیه، ۲۰۹-۲۱۲، ۲۱۶، ۲۴۳: نیز ← ۳۵۵،
۳۶۴
- اخلاق ← اخلاق و جامعه
- بی طبقه: مارکسیسم ۳۰۱، ۳۱۷، ۳۲۰ به بعد
- جهانی: شلینگ ۱۲۵: فویرباخ ۲۹۳: فیشته ۸۴:
هگل ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۶
قانون: ۲۱۱، ۱۲۵
مالکیت و: ۲۰۵ حاشیه
- مدنی ۱۹۳: مارکس ۳۰۱، ۳۱۶: هگل ۲۰۹ -
۲۱۲، ۳۰۰
جان: هگل ۲۰۳
جان جهان: هگل ۲۱۹: نیز ← روح جهان
جاندار انگاشتن همه موجودات: فشنر ۳۶۷ و بعد
جانورشناسی ۳۷۵
جاودانگی روان ← نامیرایی روح
جایگیر شدن دین مسیحی (هگل) ۱۶۷
جبر باوری: شوپنهاوئر ۲۷۸ و بعد، ۲۸۱: فیشته ۴۹
و بعد، ۸۵: مارکسیسم ۳۱۴، ۳۲۳

- جداماندگی: شلینگ ۱۳۴
جزا: هر بارت ۲۵۲
جز خود: شلینگ ۱۰۹، ۱۲۳ و بعد: فیشت ۳۶، ۵۰، ۵۶ به
بعد، ۶۰-۷۸، ۶۷ و بعد
جزم (دگم) دینی: اشلایر ماخر ۱۶۰: هگل ۱۶۷، ۲۳۶ به
بعد: نیز ← ۲۴۱، ۳۷۹
جسم: شلینگ ۱۱۷: نیچه ۳۹۹
جغد مینر ۱۱۷: ۲۱۵، ۴۲۱
مجمعه شناسی ۱۹۰
جمع: کی برکه گور ۳۴۱
جمهوری (افلاطون) ۲۱۵ و بعد
جمهوری مردم سالار (دموکراتیک): فویرباخ ۲۹۴
جنایت و جنایتکار: هگل ۲۰۵، ۲۱۳
جنتیله، جوواننی (۱۸۷۵-۱۹۴۴) ۲۴۳
جنسی، گوناگونی ۲۹۳ و بعد
جنگ: شوپنهاور ۲۷۱ و بعد: مارکس ۳۱۷: نیچه ۳۹۶،
۴۰۷ و بعد: هگل ۲۱۷ و بعد: نیز ← ۱۲۴، ۲۵۴
جنگ طبقاتی ۳۱۷-۳۲۱: مارکسیسم ۲۹۸، ۳۰۴،
۳۲۴
جهان ۴۱۲: شلینگ ۱۰۹، ۱۳۴، ۱۴۱ و بعد: فیشت ۸۹،
۹۸، ۱۰۰، ۴۰۰: نیچه ۳۹۷ و بعد، ۴۰۵ و بعد،
۴۰۸، ۴۱۳: نیز ← ۱۵۵
روح: شلینگ ۱۰۴، ۱۲۰: هگل ۳۰۷ و تاریخ:
هگل ۲۱۸-۲۲۶، ۲۲۴، ۲۴۰، ۲۸۴
فریبکاری- ۲۲۱، ۲۲۲ حاشیه
- همچون تمامیت: وونت ۳۷۴
- همچون خواست: شوپنهاور ۲۶۶، ۲۶۸ و بعد،
۲۸۲ و بعد: فن هارتمان ۲۸۶ به بعد: نیز ← ۱۵،
۵۱، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۷۷ و بعد، ۴۱۴
- جاودانه: اوکن: - علت: فن هارتمان ۲۸۷:
لوتسه ۳۷۱ و بعد ← بیکرانی طبیعت: نظام
اخلاقی: شلینگ ۱۲۴، ۱۲۶: فیشت ۴۰ و بعد،
۴۵، ۷۸، ۸۹، ۹۲، ۱۰۰: همچون ایده:
شوپنهاور ۲۶۲، ۲۶۴ و بعد، ۲۷۲ و بعد، ۲۸۴:
فن هارتمان ۲۸۶ به بعد
- محسوس جاودانه: ۱۷ و بعد، ۹۱، ۲۷۰
- جهان بینی: شوپنهاور ۲۵۹: هر بارت ۲۴۹، ۲۵۹
جهان مینیه ← انترناسیونالیسم
جهان همچون خواست و باز نمود (شوپنهاور) ۲۶۰
و بعد، ۲۶۴، ۳۹۷
جهت کافی (آکسیوم): شوپنهاور ۲۶۰، ۲۶۲-۲۶۵،
۲۷۶، ۲۸۱: فیشت ۶۰
جهش اراده: کی برکه گور ۳۳۲
جیمز، ویلیام (۱۸۴۲-۱۹۱۰) ۳۶۸
چندی ۱۹۴، ۳۰۷، ۳۱۲
چنین و چنان بودن ۴۲۵
چونی (کیفی): مارکس ۳۰۷، ۳۱۲: هر بارت ۲۴۹
و بعد: هگل ۱۹۴
چینی، دین ۲۳۵
حافظه ۲۰۴، ۳۶۸
حدگذاری (تعیین) شلینگ ۱۱۹، ۱۲۳: فیشت ۵۰
- آزادی: فیشت ۷۴
مقولات: فیشت ۶۱
- نفس: شلینگ ۱۲۳ و بعد: فیشت ۷۴
حساب: شوپنهاور ۲۶۳ به بعد: نیز ← ۴۲۱
حس باوری ۳۴۵
حسبذیری: آناریوس ۳۵۰ به بعد: شوپنهاور ۲۶۲
و بعد، ۲۶۵ و بعد، ۲۷۲، ۲۸۵ و بعد: فشنر ۳۶۷:
فیشت ۲۸، ۶۱-۶۳، ۲۶۲: هگل ۱۷۱، ۱۸۴
و بعد: نیز ← ۲۵۱، ۳۳۲ به بعد
صورت‌های: شوپنهاور ۲۶۳، ۲۶۵ و بعد: فیشت ۶۳
حق ارث ۲۴۱
حق، قاعده: فیشت ۷۹
حق، مفهوم: فیشت ۶۹، ۷۹: هگل ۷۰، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۲۲
و بعد: نیز ← ۳۷۸
حقوق بین الملل ۲۱۷
حقوق و اخلاقیات: شلینگ ۱۲۴: فیشت ۶۱، ۶۹ و بعد،
۷۸ به بعد، ۸۱ و بعد، ۱۲۶: هگل ۷۰: نیز ←
۲۴۶
حقیقت: انگلس ۳۱۲ و بعد: بولت نو ۲۵۶ و بعد: دپلتای

- ۳۶۴: کی یر که گور ۳۳۵: نیچه ۳۸۶ و بعد، ۳۹۴
حاشیه، ۳۹۹ و بعد؛ هگل ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۸،
۱۹۶، ۲۲۹، ۲۴۱، ۲۴۹: نیز ← ۳۴۸،
۳۵۶ و بعد
- جاودانی: کی یر که گور ۳۳۶: لوتسه ۳۷۲؛
مارکسیسم ۳۰۴، ۳۱۳ و بعد، ۳۲۴: نیچه ۴۰۰؛
هگل ۲۳۶
دوبارگی - ۱۹
- غایی: شوپنهاوئر ۲۸۱ و بعد، ۲۸۵؛ فیشته ۳۴،
۷۸: هگل ۲۸۳: نیز ← ۳۴۹، ۲۸۵، ۳۷
- مطلق: مارکسیسم ۳۱۳ و بعد، ۳۲۴: نیچه ۳۹۹
و بعد، ۴۱۲: هگل ۲۳۶
همانستی عقل و: - ۳۳ - ۳۶، ۹۲، ۲۸۳
حکم: هگل ۱۹۵: نیز ← ۲۵۶، ۲۶۳، ۴۳۱، ۴۲۴
- اخلاقی: هر بارت ۲۵۰
- استتیک ← زیباشناسی، حکم
تحلیل - ۴۲۶ حاشیه
قوه -: فیشته ۶۳
- کلی: ۶۳
- مطلق ۹۳، ۳۴۸، ۹۳۱: فیشته ۵۳، ۶۶، ۷۱: کانت
۵۳، ۶۶، ۱۲۴، ۲۵۲، ۲۸۰
ملت: هگل ۲۲۰، ۲۲۲
حکم پرهیزی: هوسرل ۴۲۲ به بعد، ۴۲۵
حکمت الاهی: شلینگ ۳۷، ۴۱، ۱۰۵، ۱۴۹: نیز ←
۱۵۱ و بعد
حلقه وین ۳۵۱، ۴۱۵
حیوانات نامعقول: شوپنهاوئر ۲۶۵ و بعد؛ مارکس ۳۹
و بعد
خانواده: مارکس ۳۰۱، ۳۱۰: هگل ۴۱۰ به بعد، ۲۱۱،
۲۲۶، ۳۰۰ و بعد
خانواده مقدس (مارکس و انگلس) ۳۰۷، ۳۰۴
خدا، اثبات وجود: شلینگ ۱۴۳ و بعد؛ لوتسه ۳۷۳؛
هر بارت ۲۵۳: هگل ۲۳۳ و بعد؛ نیز ← ۳۵۶ به
بعد
- ی آزاد ۱۴۶ و بعد؛ شلینگ ۳۴، ۳۹، ۱۳۷، ۱۴۰
- ی اندر باش: هگل ۳۴۸: هگل ۲۳۶
- ی بیکران: اشلایر ماخر ۱۵۹: شلینگ ۱۴۶؛
فویرباخ ۲۹۰ و بعد؛ هگل ۲۳۴، ۲۳۶
-، تولد دوباره ۱۴۶
-، خواست (اراده): شلینگ ۱۳۷ و بعد، ۱۴۱؛
فویرباخ ۲۹۰: نیز ← ۲۵۷
-، درنیافتنی ۸۸ و بعد، ۹۴، ۲۵۷
-، دمه‌ای: شلینگ ۱۳۹، ۱۴۴
-، زندگانی: اشلایر ماخر ۱۵۹: اوپکن ۳۷۶؛
شلینگ ۱۳۷ و بعد، ۱۴۴، ۱۴۶: نیز ← ۴۷
- ی شخصانی ← خدای شخص وار
- ی شخص وار: اوپکن ۳۷۷: شلینگ ۲۳، ۳۴، ۳۷،
۳۹، ۴۱، ۱۲۶ حاشیه، ۱۳۷ و بعد، ۱۴۲ - ۱۴۸،
۱۵۳: فیشته ۸۸، ۹۰ و بعد، ۹۴، ۱۰۰؛
کی یر که گور ۳۳۴ و بعد، ۳۳۸: لوتسه ۳۷۱؛
وایسه ۲۵۷ و بعد؛ هگل ۱۸۹، ۱۹۷ و بعد، ۲۳۶؛
هگلیان ۲۴۳ و بعد؛ نیز ← ۲۵
- غیر قابل اثبات ۱۶۲: شوپنهاوئر ۲۶۴: کی یر که
گور ۳۳۴
-، گوهر هستی ۱۴۰ و بعد
-، مطلق همچون ۱۶۴، ۱۹۳، ۲۳۳
- و شر ← شر
- و طبیعت ← طبیعت
- همچون ایده: شلینگ ۱۴۳
- همچون کلیت: اشلایر ماخر ۱۵۶ - ۱۵۸، ۱۶۱؛
اوپکن ۱۵۰
- همچون هستی ۲۳۳، ۴۲۵
- همچون هستی برین: فیشته ۹۱: کی یر که
گور ۳۳۳ و بعد؛ هگل ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۳۳،
۲۳۵: نیز ← ۴۰۵، ۲۵
- همچون یگانگی ساده ۱۵۸
خدا انکاری: فویرباخ ۲۹۰
خدا باوری: شلینگ ۱۰۷، ۱۳۵، ۱۴۸، ۲۵۷؛
شوپنهاوئر ۲۸۲: فویرباخ ۲۹۴: فیشته ۸۸ به
بعد، ۹۱، ۹۴، ۹۹ به بعد؛ نیچه ۳۹۳ به بعد، ۴۰۸؛
هگل ۱۶۶، ۱۸۳، ۱۹۷ و بعد؛ هگلیها ۲۴۲: نیز

- کلی: هگل ۲۰۶، بعد، ۲۰۹، ۲۱۲ و بعد
 - متافیزیکی: شوپنهاور: ۲۶۹-۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۱
 - ناهشیار (کور): شلینگ ۱۳۸ و بعد، ۱۴۰، ۱۴۷
 شوپنهاور ۲۲۵، ۲۸۳
 - نیک (خیر) فیشته ۷۵، ۲۰۹
 - همگانی: روگه ۲۹۵: فیشته ۸۰ و بعد، ۸۳: هگل
 ۱۸۸ و بعد، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۹۵
 - باورانه ← اراده باورانه
 خودآگاهی: اشلایر ماخر ۱۵۶ به بعد: شلینگ ۱۱۳،
 ۱۲۲ به بعد، ۱۲۷، ۱۳۰: فیشته ۵۲، ۵۶ و بعد،
 ۶۳ و بعد، ۷۴، ۷۷ و بعد، ۸۸، ۹۳ و بعد:
 هگل ۱۸۳، ۱۸۵ به بعد، ۱۹۳، ۱۹۶ و بعد، ۲۰۳
 و بعد، ۲۲۶، ۲۴۰، ۳۰۲
 خودباوری ۵۴، ۹۸، ۱۹۲
 خودبستگی: کی یرکه گور ۳۳۳ و بعد، ۳۳۹
 خودپرستی ۲۹۳، ۳۴۸، ۳۷۶، ۳۸۵: اشتیرنر ۲۹۷:
 شلینگ ۱۳۶، ۱۳۸: شوپنهاور ۲۷۱، ۲۷۸،
 ۲۸۰: مارکس ۳۲۲: هگل ۲۰۶
 - در خدا ۱۳۸
 خودخواهی ← خودپرستی
 خوددوستی ← خودپرستی
 خودکامگی: بادر ۱۵۲
 خودکشی: شوپنهاور ۲۷۸: هارتمان ۲۸۷ و بعد: نیز-
 ۳۲۹
 خودکوشی ۵۶، ۷۲ به بعد: فیشته ۷۴
 خوشبینی ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۸۶
 خویشتن یابی: فیشته ۷۱، ۷۷، ۳۹۸: نیچه ۳۹۸: نیز-
 ۲۵۰، ۲۹۷، ۳۷۶
 خویش در مقام روح: شلینگ ۱۱۴: کی یرکه گور ۳۳۴،
 ۳۳۸: هوسرل ۴۲۲: نیز- ← ۳۵۱ حاشیه
 خیر ۳۹۱: شلینگ ۱۴۱: هگل ۲۰۸ و بعد: نیز- ← ۳۶۸
 حاشیه، ۳۷۱
 خیر و شر، گزینش ← کردوکار اخلاقی
 خیر همگانی ۸۲: فیشته ۸۳
 داب، کارل (۱۷۶۵-۱۸۳۶) ۲۴۱

← ۲۵، ۳۶ به بعد، ۱۵۱، ۲۵۷
 - عقلی: فیشته ۸۵
 خدا نابوری ۳۹۳-۳۹۶: فیشته ۴۵، ۸۸-۹۲: نیچه
 ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۰۸ حاشیه
 خداوندگار و بنده: هگل ۱۸۵ و بعد
 خرد ۱۴۷، ۱۵۲ حاشیه
 خرسندی (لذت، خوشایندی): فیشته ۷۲ و بعد:
 کی یرکه گور ۳۳۳: نیچه ۴۰۲: هارتمان ۲۸۶:
 نیز- ← ۴۲۰
 خشنودی: شوپنهاور ۲۷۰ و بعد: فیشته ۷۱
 خطا ۳۹۹
 خطا کارانه، عمل: فیشته ۷۶
 خواست (اراده): شلینگ ۱۲۴، ۱۳۸-۱۴۳، ۱۴۷:
 شوپنهاور ۲۳۳، ۲۶۶ و بعد، ۲۶۸-۲۷۲،
 ۲۷۴-۲۸۴: فویرباخ ۲۹۰ و بعد: فیشته ۷۵،
 ۷۸، ۸۰، ۹۱ و بعد، ۱۰۰: نیچه ۴۰۴: هربارت
 ۲۵۱ و بعد: هگل ۴۰، ۱۸۷ و بعد، ۲۰۴-۲۰۹،
 ۲۱۲ و بعد، ۲۱۶، ۲۹۵: نیز- ← ۲۹۰، ۳۰۸،
 ۴۱۹
 اخلاق و:- ۴۰
 - اخلاقی: فیشته ۷۹، ۹۲: کوهرن ۳۵۵: هگل ۲۰۶
 - بندگی: شوپنهاور ۲۷۴-۲۷۹: فن هارتمان ۲۸۶
 - بیکران شوپنهاور ۲۸۰: فیشته ۷۸ به بعد: هگل
 ۲۰۷
 - جزئی: هگل ۴۰، ۲۰۵ و بعد، ۲۰۸، ۲۱۲ و بعد
 - دولت ۸۱
 - زندگی: نیچه ۳۹۴، ۳۹۷
 - عقلانی: روگه ۲۹۶: شلینگ ۱۳۸ و بعد، ۱۴۱:
 شوپنهاور ۲۶۶ حاشیه: هگل ۱۸۷ و بعد، ۲۰۴
 و بعد، ۲۰۸ و بعد، ۲۱۲
 عقل و:- شوپنهاور ۲۶۶ و بعد: کی یرکه گور ۳۳۴:
 وونت ۳۶۴
 - قدرت: نیچه ۲۸۴ و بعد، ۳۹۴ و بعد، ۳۹۷ و بعد،
 ۴۰۰ و حاشیه، ۴۰۱ و بعد، ۴۱۱
 - کرانمند: فیشته ۷۸، ۹۱ به بعد، ۱۰۰: هگل ۲۰۷
 کردارهای:- شوپنهاور ۲۷۹ و بعد

- دادگاهها ۲۱۱
 دادگر، انسان ۲۸۰
 دادگستری ۲۱۱
 دادوستد: فیشته ۸۱ وبعد
 داورین، چارلز (۱۸۰۹-۱۸۸۲)
 داروینیسیم: نیچه ۴۰۱، ۳۹۱ وبعد؛ نیز ← ۳۴۶، ۳۱۲
 وبعد؛ دانسیگ، ۲۵۹
 دانش: انگلس ۳۱۲؛ شلینگ ۱۲۲ وبعد؛ شوپنهاور ۲۶۶، ۲۶۲ وبعد؛ فریس ۲۴۶؛ فیشته ۳۳، ۳۹۸، ۳۸۹، ۹۲، ۸۷، ۷۷، ۴۴ وبعد؛ ۱۰۲؛ نیچه ۳۹۸، ۳۸۹
 به بعد، ۴۰۱؛ هارتمان ۴۲۴؛ هربارت ۲۵۳؛ هگل ۱۸۴ وبعد، ۳۱۴؛ نیز ← ۴۲۷ حاشیه
 - پیش اندر: کوهن ۳۶۲
 - درونذات: شلینگ ۱۲۳
 زندگی و: نیچه ۳۹۸، ۳۸۹ وبعد
 - عقلی: ۳۷۴، ۲۶۶
 - علمی: اشلایرماخر ۱۵۶؛ دیلتای ۳۶۲-۳۶۵؛ نیز ← ۴۱۴، ۳۶۶
 - مطلق: فیشته ۱۹۳؛ هگل ۱۸۲ وبعد، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۳۹، ۳۴۲
 - ناب ۲۴۲ (= مطلق)، ۳۵۴ (= پیش اندر)
 - نظری: اشلایرماخر ۱۵۶ وبعد؛ فیشته ۵۱؛ کانت ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۶؛ کی یرکه گور ۳۳۷؛ هگل ۱۷۱؛ نیز ← ۳۷۶
 دانشنامه علوم فلسفی در کلیات (هگل) ۱۹۷، ۱۶۵
 داوری ← حکم
 - ارزشی ۳۵۷
 درام ۲۷۷
 دربرداشتگی: اشلایرماخر ۱۵۸؛ شوپنهاور ۲۶۳
 درپی سنجش هرگونه وحی (فیشته) ۴۴، ۸۶ درسدن ۲۶۰
 درگرونهادن خویش (سرسپاری): کی یرکه گور ۳۲۶ به بعد، ۳۲۹ حاشیه، ۳۳۱-۳۴۱
 درونبود: دیلتای ۳۶۳؛ کی یرکه گور ۳۳۵ وبعد؛ هگل ۱۸۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۵ وبعد؛ نیز ← ذهنیت
 درون نگری: وونت ۳۷۳ وبعد
 دروینافت ← شهود
 دریافت حسی: شوپنهاور ۲۶۷-۲۶۹، ۲۷۶ وبعد؛ نیز ۲۵۷
 دریش، هانس (۱۸۶۷-۱۹۴۱) ۳۷۵-۴۱۲
 دریش، زیست شناسی ۳۷۵ وبعد
 دست اندازی، نظریه هربارت ۲۵۰ وبعد
 دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰) ۱۹، ۴۲۲
 دکترین کالون ← کالوینی، نظریه
 دگردوستی: شوپنهاور ۲۸۰؛ هگل ۳۴۸
 دگردیسی: شلینگ ۱۲۰
 دگرگونی ۳۱۲، ۴۲۵؛ نیز ← شوند
 دگرگونینها ۲۴۹ وبعد
 دگم باوری فلسفی: شلینگ ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۱؛ فیشته ۴۹ وبعد؛ نیز ۳۵۳
 دل و عقل: اشلایرماخر ۱۵۹، ۱۶۲؛ فویرباخ ۲۹۰؛ هگل ۲۳۳
 دلهره: کی یرکه گور ۳۳۸ به بعد، ۳۴۱
 دم، ایده هگل ۲۳۴، ۲۳۹
 - توانشها و ذمهای الهی: ۱۳۸، ۱۴۴
 - درآگاهی دینی: هگل ۲۳۴ به بعد
 - درزندگی جان جهان ۲۱۹
 - درمطلق: هگل ۲۰۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۹۷، ۲۵۸
 - غایتمندی: هگل ۱۹۵ وبعد
 دموکراسی (مردم سالاری): کوهن ۳۵۵
 دموکریتوس (۴۶۰-۳۷۰ ق م) ۲۵، ۲۶۹، ۳۴۵
 دوبارگی: هگل ۱۶۶، ۱۷۰
 دورینگ، اویگن (۱۸۳۳-۱۹۲۱) ۳۰۶
 دوگانگی ← دوگانه انگاری
 دوگانه انگاری، رد: هگل ۱۷۱، ۲۰۲، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲
 دولت: شلینگ ۱۲۴ وبعد؛ فویرباخ ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷
 فیشته ۴۰، ۶۹، ۷۸، ۸۰-۸۴؛ کی یرکه گور ۳۲۷، ۳۳۱؛ مارکسیسم ۳۰۰ وبعد، ۳۰۴، ۳۰۶
 ۳۱۷، ۳۲۰، نیچه ۳۹۰ حاشیه، ۴۰۳
 هگل ۳۱، ۴۰ به بعد، ۲۱۱-۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹
 ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۲۸، ۳۰۰؛ نیز ←

۱۵۱،۳۰ و بعد، ۲۷۱، ۲۲۱، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۳

اراده - ۲۱۲ و بعد

- توتالیتز: هگل ۲۱۳

- عقلانی: شلینگ ۱۲۴؛ فیشته ۸۳ به بعد؛ هگل

۲۱۶، ۲۱۴

- قدرت و رز ۱۵۱، ۳۵۵

کلیسا و - ۱۵۱، ۱۶۱

- و آزادی ۴۰ و بعد، ۸۰ و بعد، ۸۳، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۱،

۲۲۳

- و قانون اخلاقی ۸۲، ۱۲۵، ۱۵۱

دولت [بانتظام] دادوستد بسته (فیشته) ۸۲ و بعد

دولتها، روابط ۱۲۵، ۲۱۷

دون ژوان: کی برکه گور ۳۳۳، ۳۳۸

دوولف، موریس (۱۸۶۷ - ۱۹۴۷) ۳۸۰

دویسن، پاول (۱۸۴۵ - ۱۹۱۹) ۲۸۴ و بعد

دیالکتیک: هگل ۳۲ و بعد، ۱۷۹ و بعد، ۱۹۳ و بعد، ۲۰۲

و بعد، ۲۲۷ و بعد، ۲۳۴، ۲۳۸ - ۲۴۰

- پس از هگل ۲۵۷، ۳۰۰ و بعد، ۳۰۶ و بعد، ۳۲۶،

۳۷۸ و بعد؛ نیز - دیالکتیکی، روشهای

- تاریخ ۲۳۸: پس کانتی ۲۹۵، ۳۰۹، ۳۱۱ به بعد،

۳۲۲، ۳۲۴: هگل ۲۱۷، ۲۲۳ و بعد، ۲۲۷

- در طبیعت ۳۰۹، ۳۱۱ به بعد، ۳۲۲ و بعد

ماده باوری - ۳۰۸، ۳۱۴؛ فویرباخ ۲۹۴؛

مارکسیسم ۲۹۴، ۳۰۶، ۳۲۳

مراحل - مارکسیسم ۳۰۲ و بعد، ۳۰۴، ۳۰۸ و بعد،

۳۱۲ و بعد، ۳۲۲ و بعد، ۳۳۲ - ۳۳۵

دیالکتیکی، روش: فیشته ۵۷ و بعد؛ مارکسیسم ۳۲۱،

۳۳۷ به بعد؛ هگل ۱۶۹، ۱۷۸ - ۱۸۵، ۱۸۲،

۱۸۹ و بعد، ۱۹۳ - ۱۹۵، ۲۰۳ به بعد، ۲۰۹ به

بعد، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۳ و بعد، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲

حاشیه، ۲۳۹: نیز - ۱۲۱، ۲۴۱، ۳۳۷

دید و رنگ ۲۶۰

دیکتاتوری پرولتاریا ۳۱۹ و بعد

دیلنای، ویلهلم (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱)، ۱۶۸، ۳۶۱ - ۳۶۵،

۴۲۹

- و هگل ۳۶۳ حاشیه

دین: اشلاير ماخر ۱۵۴ و بعد، ۱۵۶ و بعد، ۱۵۹: شلینگ

۲۴ و بعد، ۳۷، ۴۱، ۱۰۵ و بعد، ۱۴۳ - ۱۴۷،

۱۵۴، ۲۱۰؛ فویرباخ ۲۸۹ - ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۱؛

فیشته ۸۵، ۴۷ به بعد، ۹۱ و بعد، ۹۵ به بعد، ۱۵۴،

۱۵۷؛ کانت ۸۶، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۶۶ و بعد؛

کی برکه گور ۳۴؛ مارکسیسم ۳۰۰ و بعد، ۳۰۴،

۳۱۴، ۳۱۶ و بعد، ۳۱۸، ۳۲۰، ۴۱۰؛ نیچه

۳۹۳، ۴۰۶: هگل ۳۴۷ به بعد؛ هگل ۲۴، ۳۱،

۴۱، ۱۵۴، ۱۶۶ به بعد، ۱۶۹ و بعد، ۱۸۰، ۱۸۹ و

بعد، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۷ و بعد، ۲۳۲ - ۲۳۸، ۳۶۳

حاشیه: هگلیان ۲۴۲ و بعد؛ نیز - ۱۹، ۴۶،

۲۵۸، ۲۹۷، ۳۵۱، ۳۵۷ حاشیه، ۳۶۱، ۳۶۴،

۳۷۴

اخلاق و: ۹۰ و بعد، ۹۶، ۱۵۴؛ اشلاير ماخر ۱۵۷

و بعد، ۱۶۲؛ کی برکه گور ۳۳۴؛ هگل ۱۶۶

و بعد، ۱۸۹

- اساطیری: شلینگ ۱۴۵ به بعد

انواع - هگل ۲۳۴ و بعد

ایده باوری و: ۲۳ - ۲۶، ۱۵۴، ۳۵۱

تاریخ - اشلاير ماخر ۱۶۰؛ شلینگ ۱۴۵ و بعد،

۱۵۰؛ هگل ۱۸۹، ۲۳۴ و بعد؛ نیز - ۲۹۰ و بعد

تجربه: ۳۴۸

تجلی (وحی) - شلینگ ۱۴۶ و بعد، هگل ۱۶۷

زبان - هگل ۱۹۷، ۱۹۹

- طبیعی: فویرباخ ۲۹۰؛ هگل ۱۸۹، ۲۳۵

فلسفه: ایده باوران ۲۳ - ۲۶، ۲۹؛ شلینگ ۳۰، ۳۷،

۱۰۸، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۷ و بعد، ۱۴۹، ۱۵۲؛

هگل ۱۶۵، ۲۲۷ و بعد، ۲۸۰ - ۲۸۵؛ نیز -

۱۵۹، ۲۵۷، ۳۶۹

- مطلق: هگل ۱۸۹ و بعد، ۲۲۷، ۲۳۵، ۲۳۷ و بعد،

۲۴۱، ۲۹۲: نیز - ۲۴۲

- یونانی ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۸، ۲۲۸، ۲۳۵

دین پیرایی پروتستانی ۱۴۸، ۲۹۴

دینداری: اشلاير ماخر ۱۵۵؛ فریس ۲۴۷؛ فیشته ۸۵

دیوان عالی: فیشته ۸۲

دیونوسوس ۴۰۵، ۴۰۸ حاشیه

دیونوسوسی، ذهنیت: نیچه ۳۸۸ وبعد
دیویی، جان (۱۸۵۹ - ۱۹۵۲) ۴۰۰

رستاخیز: هگل ۲۳۱
رستگاری (نجات): کی‌یرکه گور ۳۳۳، ۳۴۰: نیز ←
۲۷۴، ۲۳۴

ذات ← گوهر

رسته‌ها: هگل ۲۱۲ حاشیه، ۲۱۴
رنج: شونپهاوئر ۲۷۰ به بعد، ۲۷۸، ۲۸۲: نیچه ۴۰۲
هارتمان ۲۸۶ وبعد: نیز ← ۲۸۶، ۲۷۰

ذهن (سوژه): فیشته ۴۹ به بعد، ۶۳، ۸۷، ۹۵، ۱۰۲: نیز ← ۱۷

رنگ ۲۶۰
رواقیان ۲۰۴، ۳۷۶

عین و: شلینگ ۱۰۸، ۱۱۰ وبعد، ۱۱۳ - ۱۱۷، ۱۲۲ به بعد، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۷۱: شونپهاوئر

روان انسان: شلینگ ۱۳۳، ۱۳۵: هر بارت ۲۵۰ وبعد: نیز ← ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۷۰، ۳۷۳، ۴۱۹، ۳۷۳

۲۶۲ به بعد، ۲۷۲ وبعد، ۲۸۱: فیشته ۵۴، ۵۴، ۶۶ وبعد، ۷۱ وبعد، ۷۴، ۸۸، ۹۸: مارکس

روان حیوان ۳۷۳

۳۱۰: هگل ۱۷۰ وبعد، ۱۷۴ به بعد، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۰۳: هوسرل ۴۲۲: هیدگر ۴۲۶

روان گیاه: فشنر ۳۶۷

روانشناسی: بنکه ۲۵۳ وبعد: فویرباخ ۳۶۷: لوتسه ۳۶۹ - ۳۷۰، ۳۷۲: نیچه ۳۸۲، ۴۰۲، ۴۰۶

- کرانمند: فیشته ۹۸، ۹۵
- ومحمول: شلینگ ۱۳۷: فویرباخ ۲۹۰: مارکس

وبعد: ۴۰۹: هر بارت ۲۵۰ - ۲۵۳: وونت ۳۷۴ به بعد: هگل ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۰۳: وونت: نیز ← ۲۴۶

ذهن باوری ۱۲۱، ۱۹۲: - اخلاقی: هگل ۲۰۹
ذهنی و عینی: شلینگ ۱۰۴، ۱۱۱: هگل ۲۲۶ وبعد

اجتماعی: وونت ۳۷۳ وبعد
تجربی ۱۸۸، ۳۴۶، ۳۵۷ حاشیه، ۳۷۰، ۴۱۹: فشنر ۳۶۷: وونت ۳۷۳: نیز ۳۶۲

ذهنیت: شلینگ ۱۷۱: کی‌یرکه گور ۳۲۸، ۳۳۵ به بعد: نیچه ۴۰۵ وبعد، ۴۰۸ حاشیه: هگل ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۰۷

۲۴۶ وبعد، ۲۵۸، ۳۶۱، ۴۱۷، ۴۲۳
- اجتماعی: وونت ۳۷۳ وبعد
- تجربی ۱۸۸، ۳۴۶، ۳۵۷ حاشیه، ۳۷۰، ۴۱۹: فشنر ۳۶۷: وونت ۳۷۳: نیز ۳۶۲

۲۲۹، ۲۲۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۰۹، ۲۰۷
حقیقت همچون: - ۳۳۵ به بعد
و عینیت: شلینگ ۱۱۱، ۱۱۴ - ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۰ به بعد: هگل ۱۷۴ وبعد، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۷، ۲۲۹

تشریحی: برنتانو ۴۱۹ وبعد
- فیزیولوژیک: لوتسه ۳۷۰
- متافیزیکی: لوتسه ۳۷۰

۲۲۹
حقیقت همچون: - ۳۳۵ به بعد
و عینیت: شلینگ ۱۱۱، ۱۱۴ - ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۰ به بعد: هگل ۱۷۴ وبعد، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۷، ۲۲۹

روانشناسی باوری ۴۲۱
روانی، انرژی ۳۴۹

۲۲۹
حقیقت همچون: - ۳۳۵ به بعد
و عینیت: شلینگ ۱۱۱، ۱۱۴ - ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۰ به بعد: هگل ۱۷۴ وبعد، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۲۷، ۲۲۹

روح (جان): اشلایرماخر ۱۵۶: اوپکن ۳۷۷: شلینگ ۱۱۴، ۱۲۴: کراوزه ۱۵۲: هگل ۳۴۸: هگل ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۶ به بعد، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۷: نیز ← ۳۴۶، ۴۲۴، ۴۲۸

راز فلسفی ۴۱۴
راز یزدان‌شناسی ۲۵
راسل، برتراند (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) ۴۲۰
رامنو ۴۳

بیکران: لوتسه ۳۷۱: هگل ۱۶۸ وبعد، ۲۲۶ وبعد، ۲۳۲

رایناخ، آدلف (۱۸۸۳ - ۱۹۱۷) ۴۲۳
راینهولد (۱۷۵۱، ۱۸۲۳): و فیشته ۴۴
راینیشه تسایتونگ ۳۰۰ وبعد

خوابناک و روح بیدار (ناآگاه و بیدار): شلینگ ۳۷، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۰۰

رده (پایگان) نیچه ۴۰۲ وبعد، ۴۰۹
رحمت الاهی: هگل ۱۸۹، ۲۳۶
رسالت انسان (فیشته) ۹۱

ذهنی: هگل ۲۰۳ وبعد، ۲۲۵ به بعد
زمانه ۲۹۶، ۲۹۸: هگل ۲۱۶، ۲۶۰
زندگانی: هگل ۲۲۹ به بعد

راینیشه تسایتونگ ۳۰۰ وبعد
رده (پایگان) نیچه ۴۰۲ وبعد، ۴۰۹
رحمت الاهی: هگل ۱۸۹، ۲۳۶
رسالت انسان (فیشته) ۹۱

خوابناک و روح بیدار (ناآگاه و بیدار): شلینگ ۳۷، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۲۰۰

راینیشه تسایتونگ ۳۰۰ وبعد
رده (پایگان) نیچه ۴۰۲ وبعد، ۴۰۹
رحمت الاهی: هگل ۱۸۹، ۲۳۶
رسالت انسان (فیشته) ۹۱

ذهنی: هگل ۲۰۳ وبعد، ۲۲۵ به بعد
زمانه ۲۹۶، ۲۹۸: هگل ۲۱۶، ۲۶۰
زندگانی: هگل ۲۲۹ به بعد

راینیشه تسایتونگ ۳۰۰ وبعد
رده (پایگان) نیچه ۴۰۲ وبعد، ۴۰۹
رحمت الاهی: هگل ۱۸۹، ۲۳۶
رسالت انسان (فیشته) ۹۱

طبیعت و: اشلاير ماخر ۱۵۶، ۱۶۰: شلینگ ۱۱۳ -

۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۶: کراوزه ۱۵۲: لوتسه ۳۷۱:

هگل ۱۷۶، ۱۹۹ به بعد، ۲۰۲ و بعد، ۲۲۹

- یعنی: ديلتای ۳۶۳: هگل ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۲ و بعد،

۲۱۶، ۲۲۵ - ۲۲۸، ۳۰۰ و بعد

فلسفه -: هگل ۱۷۶، ۲۰۳، ۲۲۷ - ۲۲۹

- کرانمند: لوتسه ۳۷۱ و بعد: هگل ۲۰۳ و بعد، ۲۱۶،

۲۲۵ به بعد، ۲۳۰، ۲۳۳: نیز - ۱۶۰، ۳۳۴

- ملی: هگل ۲۹، ۱۶۶ و بعد، ۲۱۴، ۲۱۶ و بعد، ۲۱۹

و بعد، ۲۲۳ و بعد، ۲۲۶

ماده و: هگل ۳۴۸: هگل ۲۲۹ به بعد

- مطلق: اشتیرنر ۲۹۷: ديلتای ۳۶۳: حاشیه: هگل

۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۲ و بعد، ۳۲۷، ۳۶۳

حاشیه، ۳۷۸

- همه گیر: وونت ۳۷۴

روجر، هاینریش تودور (۱۸۰۳ - ۱۸۷۱) ۲۴۱

روح مسیحیت و سرنوشت آن (هگل) ۱۶۷

روده، اروین (۱۸۴۵ - ۱۸۹۸) ۳۸۱ و بعد، ۳۸۴

روزنکرانتس، فریدریش (۱۸۰۵ - ۱۸۷۹) ۲۴۲

روسو، ژان ژاک (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸): خواست همگانی

۴۰، ۸۱، ۲۱۳

- وفیخته ۴۳، ۸۱: هگل ۱۶۳، ۲۱۳

روسیه ۱۵۲

روش برین و تومیس ۳۶۰، ۴۲۶ و بعد

روش شناسی ۳۵۴

- علمی ۴۱۴، ۴۲۷

روشن بینی و تاریک بینی: فیشر ۳۶۸

روشنگری، جنبش ۲۷، ۲۹، ۱۶۶

روم ۲۰۴، ۲۲۰ و بعد، ۲۳۵، ۳۱۸

رومانتیسیم و روح ملی ۲۹ به بعد

رومانتیک، جنبش ۲۶ - ۴۵، ۳۳ و بعد، ۱۰۴، ۱۵۴، ۱۵۷

۲۸۳، ۲۷۵

هنر -: هگل ۲۳۱

زادآوری (تولید مثل) ۱۱۹، ۲۶۷، ۲۷۰

زایش ترازدی (نیچه) ۳۸۷، ۳۸۲ به بعد

زبان: نیچه ۳۹۹: هگل ۱۸۴: نیز - ۳۷۴

- یزدانشناسی: هگل ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۷،

۲۳۳، ۲۳۶ به بعد

زیان‌شناسیک، تحلیل ۴۲۴ و بعد، ۴۲۸

زیان‌شناسیک، نظریه ۳۵۲ حاشیه

زیر طبیعی: مارکس ۳۰۱: نیچه ۳۹۴

زرتشت ۴۰۴، ۳۸۴

زمان: شوپنهاور ۲۶۲ - ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۸۲: فیخته ۶۳،

۶۷: نیز - ۱۲۳، ۲۵۰، ۲۸۴، ۳۵۵، ۳۷۸

زمینه و بی آیند: شلینگ ۱۳۷ - ۱۴۰

زناشویی ۳۳۳ و بعد

زندگانی: اویکن ۳۷۶ به بعد: ديلتای ۳۶۳ و بعد:

شوپنهاور ۲۷۸، ۲۸۴: فیخته ۵۵، ۶۷ و بعد،

۹۴ به بعد، ۹۶ - ۹۹: ماده باوران ۳۴۵: نیچه

۳۸۷ و بعد، ۳۹۴ و بعد، ۳۹۷ و بعد، ۴۰۱، ۴۰۷:

هگل ۱۶۸ و بعد - مطلق زندگانی: نیز -

۴۱۲، ۳۲۸ حاشیه، ۴۲۴

- اوج گیرنده: نیچه ۴۰۲، ۴۰۷

- بیکران: فیخته ۹۵ - ۱۰۱: هگل ۱۶۸ و ۲۲۵: نیز

- مطلق، زندگانی

جنایت -: شوپنهاور ۲۷۸

دانش و: نیچه ۳۸۹، ۳۹۸ به بعد

- روح: هگل ۱۸۰، ۲۲۸

- روحانی (معنوی): اویکن ۳۷۶ و بعد

روای - ۹۲ و بعد

- زایا: فیخته ۵۵، ۶۷ و بعد، ۹۲، ۹۵: هگل ۱۶۸

- فلسفه ۲۶۸، ۲۸۳ و بعد

- کلی: اویکن ۳۷۶

- نفسانی، اویکن ۳۷۶

نگره آری گویی -: نیچه ۳۸۸، ۴۰۴ به بعد، ۴۰۹

زندگانی مسیح (هگل) ۱۶۷

زند و اوستا (فشنر) ۳۶۵

زوربخ ۱۵۰، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۵۰، ۳۷۳

زیبایی: شلینگ ۱۰۷، ۱۲۸ و بعد: شوپنهاور ۲۷۴،

۲۷۶ و بعد: هگل ۱۶۶، ۱۸۹، ۲۲۷، ۲۲۹ و بعد،

۲۵۲، ۲۳۵

- زیبایی شناسی ۱۲۶، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۹۵، ۳۲۵ به بعد، ۳۵۷ حاشیه، ۳۶۷، ۳۶۹، ۴۲۳، ۴۲۵ شوپنهاور ۲۷۶، ۲۸۳؛ کانت ۱۲۹، ۳۵۵ هگل ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۲، ۲۲۹، ۱۶۵
- درونیات: شلینگ ۱۹، ۳۱، و بعد، ۴۱ و بعد، ۱۰۷، ۱۲۶ به بعد، ۲۷۵ به بعد؛ هگل ۲۲۸ و بعد
- ژرف اندیشی: شوپنهاور ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۴ به بعد، ۲۸۳، ۲۷۸؛ فن هارتمان ۲۸۶ به بعد
- زیبایی شناسیک، ارزشهای ۳۹۳؛ نیچه ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۱۴؛ نیز - ۳۴۸
- آگاهی: - اشلایر مایر ۱۵۷؛ کی رکه گور ۳۳۲ به بعد، ۳۳۷ و بعد؛ هوسرل ۴۲۱
- حکم - ۱۲۹، ۲۵۱، ۳۵۶
- زیست شناسی: ۱۲۱، ۳۶۹ و بعد، ۳۷۵؛ دریش ۴۱۲
- زیستن - زندگانی
- زیسته: دیلتای ۳۶۲ و بعد، ۳۶۵
- زاکوبنی، دوران ترور ۱۸۹
- ژرف اندیشی ۱۷۲
- زیبایی شناسانه: شلینگ ۱۲۶
- زیلسون، اتین (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) ۱۴۲ حاشیه، ۳۸۰
- ساخت اقتصادی جامعه ۳۱۴
- سارتر، ژان-پل (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) ۸۱، ۱۴۰، ۳۴۰ و بعد، ۴۲۳
- سازمان اقتصادی: هگل ۲۱۱
- سالنامه های آلمانی - فرانسوی ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۴
- سالنامه های هاله ای علم و هنر آلمانی ۲۹۵
- ستم خویی: شوپنهاور ۲۷۱، ۲۸۲؛ نیچه ۴۰۲
- ستیز: بادر ۱۵۱
- سرشت انسانی: شلینگ ۱۴۰؛ شوپنهاور ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۷۹ و بعد
- وگزنشها ۱۳۹ و بعد، ۲۵۲ حاشیه، ۲۷۹
- سرمایه: مارکس ۳۰۵ و بعد، ۳۰۸؛ مارکسیسم ۳۰۵، ۳۱۶ و بعد، ۳۱۹ به بعد
- سرمونه ها، ایده های ۲۷۴
- سفر پیدایش ۱۰۳
- سقراط (۴۶۹ - ق.م. ۳۹۹) ۳۳۳ و بعد، ۳۸۲ و بعد
- سلطنت: فویرباخ ۲۹۴؛ مارکس ۳۰۱؛ هگل ۲۱۴ و بعد، ۲۹۶
- سنجش پذیری حقیقت، اصل ۴۱۵، ۴۱۶ حاشیه
- سنجشگری: شلینگ ۱۰۳، ۱۰۸ - ۱۱۱
- تجربه بنیاد ۳۵۰
- مقولات - عقل تاریخی - مقولات سنجشگری
- عقل تاریخی
- سوریانی، دین ۲۳۵
- سوسیالیسم و سوسیالیستها: فیشت ۴۶، ۸۳؛ مارکسیسم ۳۰۱، ۳۰۳ و بعد؛ نیچه ۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۶؛ نیز - ۲۹۷، ۳۵۵
- سوسیالیسم ملی: فیشت ۸۳
- سوفوکلس ۱۶۳
- سولوف، ولادیمیر (۱۸۵۳ - ۱۹۰۰) ۱۵۲
- سه پایه: هگل ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۴۲
- سه گانگی (تثلیث) مقدس: شلینگ ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۸؛ هگل ۲۳۶، ۲۳۸؛ نیز - ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۹۲، ۳۷۹
- سیاست: گورس ۱۴۶؛ مارکس ۳۰۰، ۳۱۶، ۳۲۱؛ هگل ۲۲۸؛ نیز ۲۵۵، ۲۹۴
- سیاسی، تکامل: هگل ۲۱۵
- جامعه - دولت
- سازمان - ۲۱۱، ۳۲۱ و بعد
- فلسفه: - بادر ۱۵۱؛ فیشت ۶۹، ۷۹، ۸۲؛ مارکس ۲۱۶، ۲۱۵ - ۲۱۱، ۱۶۵ و بعد، ۴۰
- و بعد، ۳۰۱
- قدرت: - فیشت ۸۲
- نظریه - فلسفه سیاسی
- سیستم (دستگاه) در فلسفه: اشلایر مایر ۱۶۱؛ شلینگ ۱۰۷ و بعد، ۱۷۳؛ شوپنهاور ۲۶۲؛ فیشت ۴۴، ۴۸، ۱۰۷، ۴۱۲؛ مارکسیسم ۳۱۲ و بعد؛ هر بارت ۲۴۹؛ هگل ۳۲ به بعد، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۰ و بعد، ۱۷۳، ۱۷۹، ۲۳۹، ۳۷۸؛ نیز - ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۸، ۲۲، ۳۷۴

سیستم علم اخلاق (فیشته) ۸۳

شوپنهاوئر، آرتور (۱۷۸۸-۱۸۷۰) ۲۵۹-۲۸۷؛ کانت

۲۶۱-۲۶۷، ۲۷۶، حاشیه، ۲۸۲؛ نیچه ۳۸۳،

۴۰۴؛ وبعد؛ هگل ۲۶۰، وبعد، ۲۷۵، ۲۸۳؛ وبعد،

۲۸۵؛ وبعد؛ نیز ← ۲۵۳، ۳۸۵، ۴۱۱

شور حیاتی و شلینگ: برگسن ۱۲۰

شوند ۳۵۵، ۲۷۰، وبعد، ۴۲۵؛ نیچه ۳۹۸ به بعد، ۴۰۴

وبعد؛ هگل ۱۸۰، ۱۹۳

شهر وندان و دولت ۲۱۴

شهوت و شور: شوپنهاوئر ۲۷۶؛ نیچه ۳۸۸، ۴۰۳؛ هگل

۱۶۷؛ نیز ← ۸۶

شهود (درون بینی): اشلاير ماخر ۱۵۶ به بعد، ۱۶۱

وبعد؛ رومانتیکها ۲۷، ۳۰؛ وبعد؛ شلینگ ۳۳،

۱۲۶، ۱۳۳، ۱۹۱؛ شوپنهاوئر ۲۶۴، وبعد، ۲۶۷

وبعد، ۲۶۹، وبعد، ۲۷۷؛ فیشته ۶۲، ۹۲؛ وبعد،

۹۹، ۱۰۲؛ هگل ۱۷۰، ۱۹۱، ۲۰۴؛ هوسرل

۴۲۱؛ نیز ← ۳۵۵

- پیش اندر: بولسانو ۲۵۵؛ شوپنهاوئر ۲۶۳، ۲۶۵

- برین: هگل ۱۷۰

- حسی: فیشته ۶۳، ۷۲، و ← صورتهای شهود

- دینی: اشلاير ماخر ۱۵۷

- زایا: شلینگ ۱۲۳، ۱۲۷؛ وبعد

صورتهای :- شوپنهاوئر ۲۶۳؛ فیشته ۶۳

- عارفانه: اشلاير ماخر ۱۶۲؛ شلینگ ۱۷۲؛ وبعد،

۱۹۱؛ شوپنهاوئر ۲۶۲، ۲۸۱؛ وبعد؛ هگل ۱۶۶،

۱۷۲؛ وبعد، ۱۹۱

- عقلی: اشلاير ماخر ۱۵۶؛ شلینگ ۱۰۸، ۱۱۰

وبعد، ۱۲۳، ۱۷۰؛ وبعد؛ فیشته ۵۲؛ وبعد، ۵۶،

۶۸، ۸۷، ۱۷۱؛ کانت ۵۳؛ هگل ۱۷۱؛ وبعد

- و اثبات ۳۱

شیء: نیچه ۳۹۹؛ هر بارت ۲۴۸؛ وبعد؛ نیز ← ۴۲۱،

۴۲۴؛ و ← وجود کرانمند

شیء در ذات خود: شلینگ ۱۱۴؛ شوپنهاوئر ۲۶۷،

۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۷؛ وبعد، ۲۸۱؛ فیشته ۴۹

به بعد، ۶۱؛ به بعد، ۶۴، ۶۷، ۸۷؛ لانگه ۳۴۶؛

نو کانتی ۳۵۵؛ وبعد؛ هگل ۳۴۷؛ وبعد؛ هگل

۱۷۰، ۱۸۴؛ نیز ← ۱۸، ۲۰؛ وبعد، ۱۹۱

شاد کامی ۹۵، ۲۸۶، ۳۰۱، ۳۵۷، ۳۶۸؛ شوپنهاوئر

۲۷۰، ۲۷۲؛ هگل ۱۶۷، ۱۸۸

شخصیت: اشلاير ماخر ۱۵۹؛ به بعد، شلینگ ۴۱، ۱۳۷

وبعد؛ فویرباخ ۲۹۳؛ فیشته ۹۰ و بعد، ۱۰۰

وبعد، ۳۷۱؛ کی پر که گور ۳۳۰؛ به بعد؛ لوتسه

۳۷۱؛ هگل ۲۱۶؛ نیز ← ۲۷؛ وبعد، ۳۰؛ وبعد،

۲۵۸، ۳۷۷

شر ۲۰۶، ۲۷۳، ۳۲۹، ۳۹۲؛ شلینگ ۱۳۶، ۱۳۸؛ وبعد،

۱۴۱؛ وبعد؛ شوپنهاوئر ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۷۸، ۴۱۱

- اخلاقی ۹۰

خدا و - ۱۳۶ - ۱۳۸، ۲۸۲

- در انسان ۱۳۸، ۲۷۱

شرق، جهان ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۸۴

شرقی، اندیشه ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۸۵

فلسفه - ۱۲، ۲۶۶، ۲۸۴

شرک ۳۳۱؛ وبعد

شعر: رومانتیکها ۲۸، ۳۲؛ شلینگ ۱۲۶؛ وبعد، ۱۲۹؛

شوپنهاوئر ۲۶۸، ۲۷۷؛ وبعد؛ نیچه ۳۸۱، ۳۸۳

وبعد؛ هگل ۲۳۰؛ به بعد؛ نیز ← ۳۳۲، ۳۶۱،

۳۶۹

- و فلسفه: رومانتیکها ۲۸، ۳۰؛ به بعد؛ شوپنهاوئر

۲۶۸؛ فیشته ۴۸، ۱۰۰؛ هگل ۳۳؛ وبعد؛ نیز ←

۳۵۸، ۳۶۸؛ وبعد، ۴۱۴

شک ۱۸۶، ۴۲۲

شلمر، ماکس (۱۸۷۴ - ۱۹۲۸) ۴۲۳

شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فن (۱۷۷۵ - ۱۸۵۴)

۱۰۳ - ۱۵۳؛ اسپینوزا ۱۰۴، ۱۴۹؛ شوپنهاوئر

۲۵۹، ۲۶۱؛ فیشته ۱۰۳، ۱۱۰ - ۱۲۲؛ وبعد،

۱۲۸؛ کی پر که گور ۳۲۶؛ هگل ۱۰۳ - ۱۰۷،

۱۴۹؛ وبعد، ۱۶۴، ۱۷۱؛ به بعد، ۲۳۹؛ نیز ←

اغلب صفحه های میان ۱۸ - ۴۱، ۱۵۰؛ وبعد،

۱۵۴، ۲۸۵؛ وبعد

شناخت شناسی ۲۶۷، ۳۵۴، ۳۷۵؛ حاشیه، ۴۲۴؛ فیشته

۴۴؛ کاسیرر ۳۵۹؛ هگل ۱۸۴

شیطان: فیشته ۷۶

شیمی: شلینگ ۱۲۱، ۱۱۹

شیمیس: هگل ۱۹۶

صلح بایدار ۲۱۷

صلحجویی: نیچه ۴۰۷

صنعت: مارکس ۳۲۱، ۳۱۸

صنعتی، انقلاب ۳۱۹

صنف ← رسته

صورت‌های اندام ۳۴۵

صورت پیش‌اندر ۱۱۴، ۶۷، ۲۵۱، ۲۶۲، ۴۲۴: نیز ←

مقولات کانتی

صورت ذهنی ← باز نمود

ضرورت: فیشته ۴۹، ۴۶ به بعد، ۷۱، ۱۰۸: هگل ۱۸۰ به

بعد، ۱۹۸، ۲۰۰ و بعد

- در تاریخ: شلینگ ۱۲۵ و بعد: مارکس ۳۲۱ - ۳۲۴

- در طبیعت ۴۶: هگل ۲۰۰

طبقات اقتصادی و اجتماعی: مارکسیسم ۲۹۸، ۳۰۴،

۳۰۶، ۳۱۷، ۳۱۹ به بعد: نیز ← ۸۲ و بعد،

۲۱۱، ۲۵۴، ۳۳۱، ۳۵۵

طبقات کارگر: مارکسیسم ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۲۰

طبقه متوسط ← بورژوازی

طبیعت: شلینگ ۱۰۳، ۳۸ و بعد، ۱۱۱ و بعد، ۲۰۱: نیز

← طبیعت، فلسفه: فویرباخ ۲۹۰ و بعد، ۲۹۳:

فیشته ۲۹ و بعد، ۴۵ و بعد، ۵۰، ۶۱ و بعد، ۶۴،

۶۷ و بعد، ۷۴، ۸۹، ۹۹، ۱۱۲، ۲۰۱: هگل ۳۴۷

و بعد: هگل ۱۲۱، ۱۶۸، ۱۹۱ و بعد: نیز ←

مطلق و طبیعت

آگاهی و: - فویرباخ ۲۹۰: فیشته ۸۹، ۱۰۰

انجام شناسی: - ← غایت‌مندی (کمال)

ایده رومانتیک: - ۲۹، ۴۶، ۲۰۱

توانش‌های: - شلینگ ۱۱۹، ۱۳۱

یک‌دستی: - ۹۱، ۱۲۴

عینیت: - شلینگ ۱۲۲ و بعد، ۱۳۱: هگل ۱۷۴:

هوسل ۴۲۳

فلسفه: - استوالد ۳۴۹: شلینگ ۲۸ و بعد، ۱۵۰،

۱۵۲، ۲۸۶، ۱۰۳ و بعد، ۱۰۷ و بعد، ۱۱۲، ۱۱۳

- ۱۲۲، ۱۲۳ و بعد، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۷۱،

۱۷۳: فیشته ۲۸ و بعد، ۴۶: لوتسه ۳۶۹ - ۳۷۲:

مارکسیسم ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲: نیز ← ۱۵۰،

۲۴۶، ۳۶۸، ۴۲۵

قوانین: - مارکس ۳۰۴، ۳۲۴: هگل ۳۴۷: هگل

۱۸۴ و بعد: نیز ← ۱۲۴، ۲۷۵، ۴۰۱

- و اخلاق ← اخلاق و طبیعت

- و انسان ← انسان و طبیعت

- و خدا: اشلایر ماخر ۱۵۶، ۱۵۸ و بعد، ۱۶۱: لوتسه

۳۷۰ و بعد: هگل ۳۴۸ و بعد: هگل ۱۸۷ و بعد:

نیز ← ۱۵۱ و بعد، ۲۹۰ و بعد، ۳۳۶، ۳۶۸: نیز

← آفرینش

یگانگی انداموار: - شلینگ ۱۱۵، ۱۱۸ و بعد: نیز

← ۲۸ و بعد، ۸۹، ۳۶۸، ۳۷۰ و بعد

طبیعت باوری ۳۷۶، ۴۰۶

طبیعت طبع بخش و طبیعت طبع پذیر: شلینگ ۱۱۶ به

بعد، ۱۳۴، ۱۳۷

طبیعی، قانون ← قانون طبیعی

طبیعی، یزدانشناسی ۱۴۴، ۱۵۸، ۳۴۰

طبیعی، فلسفه ← فلسفه طبیعی

طبیعی، گزینش ۴۰۱: نیز ← داروین

ظلمت و نور: بادر ۱۵۱: شلینگ ۱۳۷ و بعد

عارفانه، شهود ← شهود عارفانه

عدالت: شوپنهاور ۲۷۸: هر بارت ۲۵۲

عدد ۴۲۰

عدم تناقض، اصل: هر بارت ۲۴۸ و بعد: هگل ۱۷۹

و بعد، ۲۴۹

عشق: شوپنهاور ۲۷۱، ۲۸۰: فویرباخ ۲۹۰ - ۲۹۳:

فیشته ۹۶: هگل ۲۴، ۱۶۸ و بعد، ۲۱۰

- به خدا: اسپینوزا ۱۵۸: اشلایر ماخر ۱۵۸ و بعد:

شلینگ ۱۳۸: فویرباخ ۲۹۲: فیشته ۹۶ و بعد:

هگل ۱۶۷، ۱۶۹
 عقل: شلینگ ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۷، و بعد، ۱۳۰؛ شوپنهاور
 ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹، و بعد، ۲۷۹، ۲۸۴؛ فویرباخ
 ۲۶۷، ۲۶۹، و بعد، ۲۷۹؛ فیثته ۴۸ و بعد، ۵۲،
 ۶۴، ۶۷، ۹۳؛ کی پرکه گور ۳۳۴؛ وونت ۳۷۴؛
 هگل ۳۴، ۷۱، ۷۳، ۷۸، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۵،
 ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، و بعد، ۲۰۱، ۲۰۳،
 ۲۱۶ به بعد، ۲۲۱، ۲۳۸، ۲۸۲، و بعد، ۳۰۰؛ نیز
 ← ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۷۱، ۲۸۶، ۲۹۰، و بعد، ۳۴۸
 - آفریننده (فراورنده): فیثته ۴۹، ۹۱ و بعد
 - بیکران: شلینگ ۱۳۶؛ فیثته ۹۱ و بعد، ۹۸؛ هگل
 ۱۸۱، ۱۸۸، ۱۷۵، ۱۸۸
 خودنمایانگری: - هگل ۱۷، ۱۷۶، ۱۸۱
 - عملی: کانت ۲۶۶ حاشیه؛ فیثته ۱۸، ۴۴، ۵۰،
 ۶۶، ۸۶ و بعد؛ نیز ← ۲۷، ۱۸۸، ۲۵۱، ۲۶۶
 فریبکاری: - ۲۲۱، ۲۲۲ حاشیه، ۲۸۶
 - کلی: کی پرکه گور ۳۳۲ و بعد
 - مطلق: شلینگ ۱۳۰ و بعد؛ کوهن ۳۵۴، ۱۹۱،
 ۲۳۷؛ کی پرکه گور ۳۳۱ و بعد؛ هگل ۱۸۸؛ نیز
 ← ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۳۶
 عقل افلوطینی ۹۹، ۱۳۴
 عقل باوری ۳۷۹ حاشیه، ۳۸۳
 عقل تاریخی، سنجشگری: ديلتای ۳۶۱، ۳۶۳
 عقل در ذات خود: فیثته ۴۹، ۵۱
 عقل ناباوری ۲۸۳
 عقل ورزی بر آهنجیده ۲۶۶، ۲۶۸
 عقل و خواست (اراده): شوپنهاور ۲۶۶ و بعد، ۲۷۰،
 ۲۷۴؛ کی پرکه گور ۳۳۴
 عقلانی، دولت: فیثته ۸۳
 عقلانی کردن رازها ۲۵، ۹۷
 علم اخلاق ← اخلاقیات
 علم اخلاق (فیثته) ۹۰
 علم اخلاق (فریس) ۲۴۶
 علم (علوم) تجربی یا عملی: ديلتای ۳۶۱، ۳۶۴ و بعد؛
 شلینگ ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۷ و بعد، ۱۲۰ و بعد؛
 کانت ۲۴، ۲۵۳؛ مارکسیسم ۳۱۲ و بعد؛ نیچه

۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۸، ۴۰۱؛ هگل ۱۷۵، ۲۰۲
 و بعد؛ نیز ← ۱۰۰، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۶۲، ۳۴۴
 و بعد، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۵۹ حاشیه، ۳۷۴ و بعد،
 ۳۷۷ و بعد،
 دین و: ۲۳۸، ۳۴۷
 - ذهنی: ۳۵۴، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵
 - شناخت ← شناخت شناسی
 مابعد الطبیعه و: ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۶۶ و بعد
 ماهیت علم: ماخ ۳۵۰ و بعد
 معنوی: ديلتای ۳۶۱-۳۶۵؛ کوهن ۳۵۴
 علم منطقی (هگل) ۱۶۵
 علیت ۱۱۴، ۱۲۳، ۲۵۰، ۲۸۴، ۳۵۱، ۳۷۳، ۳۹۸ و بعد؛
 شوپنهاور ۲۶۲، ۲۶۵ و بعد، ۲۸۲؛ فیثته ۶۵،
 ۷۴، ۲۰۰
 - و علت: لوتسه ۳۷۰ و بعد؛ هگل ۱۹۴ و بعد
 - و نهفتگی ۲۲
 عمل باوری: نیچه ۳۸۶، ۳۹۸ به بعد؛ وایهنگر ۳۵۸
 و بعد؛ نیز ← ۳۶۸، ۳۷۷
 عیسی مسیح ۴۳، ۱۶۰، ۲۴۲، ۳۳۵، ۴۰۸ حاشیه؛
 شلینگ ۱۴۶ و بعد؛ هگل ۱۶۷-۱۶۹، ۲۳۱، ۲۳۶
 عین (ابژه): شلینگ ۱۰۹ به بعد؛ شوپنهاور ۲۶۲ و بعد؛
 فیثته ۴۹ به بعد، ۵۲ و بعد، ۶۳، ۶۶، ۹۵
 مایونگ ۴۲۰؛ هگل ۱۸۳
 آگاهی: - ۴۱۹-۴۲۳
 - ایده ای (ایده آل) ۴۲۰
 - بیکران ۱۱۰
 خدا همچون: - ۲۳۴
 - خیالی ۴۲۰
 - روحی ۳۶۳
 - فیزیکی ۲۶۲
 - مادی ۳۶۳؛ نیز ← عینیت یافتن
 - مطلق ۱۱۰ به بعد
 - ناموجود ۴۱۹ به بعد
 - و ذهن ← ذهن و عین
 عین ها، نظریه: مینونگ ۴۲۰
 عینیت: شوپنهاور ۲۶۷؛ کی پرکه گور ۳۲۸؛ مارکس

- ۷۸ به بعد، ۹۰، ۹۲: کی‌یرکه گور ۳۲۷ و بعد،
 ۳۳۰ به بعد، ۳۳۴ و بعد، ۳۴۱: هگل ۲۰۴، ۱۸۵
 و بعد، ۲۱۳، ۲۱۵ و بعد، ۲۲۲: نیز ← ۱۵۱،
 ۲۵۸، ۳۶۰، ۴۱۷ و بعد، ۴۲۵
 - و جامعه ← افراد و جامعه: نیز ← من انسانی
 فرق میان سیستم‌های فلسفی فیشته و شلینگ (هگل)
 ۱۶۴، ۱۷۰
 فرگشت ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۰، ۲۰۲، ۳۱۲: شلینگ ۱۱۸،
 ۱۲۰: ماده باوران ۳۴۶ به بعد: نیچه ۳۹۱، ۴۰۱
 و بعد
 فرگه، گوتلب (۱۸۴۸ - ۱۹۲۵) ۴۲۱
 فرمانبری ۲۹۷، ۳۹۱
 - از خدا ۸۶، ۲۳۵
 - از دولت ۲۵۴
 فرمانفرمایی: بادر ۱۵۱
 فرونشست، یولیوس (۱۸۱۳ - ۱۸۷۹) ۲۸۴
 فروآگاهی: هر بارت ۲۵۱
 فروشهر، یاکوب (۱۸۲۱ - ۱۸۹۲) ۳۷۹
 فروید، زیگموند (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹) ۴۰۷
 فرهنگ: فیشته ۸۴: نیچه ۳۸۲ و بعد، ۳۸۸ و بعد، ۳۹۰
 حاشیه، ۴۰۲ به بعد: هگل ۴۲، ۲۰۳، ۲۱۶
 ۲۱۹: نیز ← ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۵۴ و بعد، ۳۶۲، ۳۶۰
 و بعد، ۳۷۴
 - آلمانی ۸۴، ۳۸۲ و بعد، ۳۸۸
 - و تاریخ ۳۵۷، ۳۶۲ و بعد، ۳۸۸ و بعد
 فریبکاری عقل ۲۲۱، ۲۲۲ حاشیه، ۲۸۶
 فریس، یاکوب فریدریش (۱۷۷۳ - ۱۸۴۳) ۲۵۳، ۲۴۶
 فشنر، تئودور (۱۸۰۱ - ۱۸۸۷) ۳۶۷ و بعد
 فضا (مکان): شلینگ ۱۲۳: شوپنهاور ۲۶۲ - ۲۶۵،
 ۲۸۲: فیشته ۶۳: لوتسه ۳۷۳ و بعد: هر بارت
 ۲۵۰: هگل ۲۰۲: نیز ← ۲۸۴، ۳۵۵، ۳۷۸
 فضیلت ۲۵۲، ۲۸۰ و بعد، ۳۳۹ حاشیه، ۳۹۱
 فعل مطلق ۱۲۸
 فعلیت: هگل ۱۹۵
 فقر اختیاری: شلینگ ۲۸۰
 فقر فلسفه (مارکس) ۳۰۴، ۳۱۵
- ۳۰۲: هگل ۱۹۵ و بعد، ۲۲۶ و بعد، ۲۲۹، ۳۰۲
 عینیگری (عینیت یافتن): شلینگ ۱۰۴ و بعد، ۱۱۵ -
 ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶ به بعد، ۱۷۱
 - انسان: فویرباخ ۲۹۱ و بعد: هارتمان ۴۲۵: نیز ←
 ۴۲۸
 - خواست: شوپنهاور ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۴ - ۲۷۶،
 ۲۸۰ و بعد، ۲۸۶ و بعد
 - در تاریخ ۲۲۱، ۲۲۳ و بعد
 - در خانواده ۲۱۰
 - در طبیعت ۲۹، ۳۰۹ به بعد: شلینگ ۱۱۵ - ۱۲۲:
 هگل ۱۸۸ و بعد، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۲۵
 و بعد، ۲۳۳، ۲۳۶
 - در مسیحت ۲۴۲
 - در هنر: دیلتای ۳۶۲ - ۳۶۵: هگل ۲۲۹
 - مطلق: ۱۷۱، ۱۷۳ به بعد، ۱۸۷ به بعد، ۱۹۶ و بعد،
 ۲۲۹: شلینگ ۱۳۵، ۱۳۷: لوتسه ۳۷۱
 غایت‌مندی، حکم ۲۰
 غریزه: شوپنهاور ۳۶۸ و بعد، ۳۸۴: نیچه ۳۸۸، ۳۹۳
 و بعد، ۳۹۸، ۴۰۰ و بعد
 فایده‌اندیشانه، اصل: نیچه ۳۸۳، ۳۹۱ و بعد
 فراآوری مرحله‌های تاریخی ۱۲۷
 فرازش: نیچه ۴۰۲، ۴۰۷
 فراماسونری، انجمن ۴۶، ۱۵۲
 فرانسه ۲۸۴ به بعد، ۳۰۵، ۳۷۹ و بعد
 انقلاب -: فیشته ۳۹، ۴۳ و بعد، ۸۱، ۸۴: هگل ۴۰،
 ۱۶۳، ۲۲۰، ۲۹۶
 فرانکفورت ۱۶۴، ۱۶۶ و بعد، ۲۶۰، ۲۸۳
 فرانمود، روح و: دیلتای ۳۶۳ - ۳۶۵
 فرانمود و نیرو: هگل ۱۹۴ و بعد
 فراوری: مارکسیسم ۳۰۴، ۳۱۰ و بعد، ۳۱۴ - ۳۱۶،
 ۳۱۸، ۳۲۰ به بعد
 فرایبورگ ۳۵۶
 فرد (انسان): اشتلایر مایر ۱۵۹ به بعد: اشتیرنر ۲۹۶ به
 بعد: شلینگ ۱۰۹، ۱۳۷ و بعد، ۱۴۳ و بعد: فیشته

- فلسفه: شلینگ ۱۰۸، ۱۰۴، ۱۱۳ به بعد، ۱۲۹
و بعد، ۱۴۱ - ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۷۱ و بعد، ۴۲۷؛
شوپنهاور ۲۶۷ و بعد، ۲۷۸، ۲۸۲؛ فیثته ۳۳،
۴۸، ۴۲ - ۵۸، ۵۱ و بعد، ۹۶ و بعد، ۱۰۸ و بعد،
۴۱۰ - ۴۱۳؛ کی‌یر که گور ۳۲۷ به بعد، ۳۳۱،
۳۳۴ و بعد؛ مارکسیسم ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۱۳ و بعد،
۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳ و بعد؛ نیچه ۳۸۹ به بعد، ۴۰۸؛
هگل ۲۳ و بعد، ۱۶۴، ۱۷۳ - ۱۸۲، ۱۹۶،
۲۰۳؛ نیز ← ۱۵۱، ۲۲، ۲۰ و بعد، ۳۵۹، ۳۵۶،
۴۱۰ - ۴۱۶، ۴۲۷ به بعد
- اخلاقی ← اخلاقیات
- استنتاجی: فیثته ۵۸، ۴۸ و بعد؛ هگل ۱۸۱؛ نیز ←
۲۲
- اصالت ماهیتی ۱۴۲ حاشیه
- آلمانی ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۹، ۴۱۲ - ۴۱۴،
۴۱۷، ۴۲۵ و ← ایده باوری آلمانی؛
شوپنهاور ۲۶۱، ۲۸۴ و بعد؛ مارکسیسم ۳۰۰،
۳۰۳ و بعد؛ و تومیس ۳۷۸ به بعد؛ هگل ۱۶۵،
۲۴۰؛ نیز ← ۲۷، ۲۵۳، ۳۲۸، ۳۴۴
تاریخ :- هگل ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۳۸ - ۲۴۱،
۳۷۸؛ نیز ← ۲۳، ۱۴۲، ۲۸۹، ۳۵۴، ۴۲۹ و بعد
شهود و - ۲۶۸، ۳۱
علم و: توماسیان ۳۸۰؛ کسیرر ۳۵۹ و بعد؛ وونت
۳۷۳ به بعد؛ نیز ← ۱۴، ۱۹، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۷۴
و بعد، ۴۱۲ به بعد، ۴۲۸، ۴۱۶
فلسفه :- هگل ۲۲۸
- قرون وسطایی و فلسفه توماسی نوین ۳۷۸ به بعد
- مدرسه ۳۵۳، ۴۲۴
- مطلق: هگل ۲۳۷ و بعد، ۲۴۱، ۲۹۲
- منفی و مثبت: شلینگ ۱۰۶ و بعد، ۱۴۱ - ۱۴۴،
۱۴۷، ۱۴۵
- ودین: فویرباخ ۲۸۹، ۲۹۱؛ فیثته ۹۶؛ گوشل
۲۴۲؛ هگل ۲۴، ۱۶۹ و بعد، ۲۲۷ و بعد، ۲۳۲ -
۲۳۸؛ شلینگ ۱۰۵، ۱۰۷ و بعد، ۱۴۳؛ نیز ←
۳۰، ۱۵۱، ۲۶۰، ۳۵۴ و حاشیه، ۳۷۹
- هندی: شوپنهاور ۲۶۶، ۲۸۴
- یزدانشناسی و: ایده باوران ۲۳ - ۲۶؛ هگل ۱۶۳
و بعد، ۱۷۰؛ نیز ۳۷۹
فتودالیزم: مارکسیسم ۳۱۶، ۳۱۸ و بعد، ۳۲۱
فوگت، کارل (۱۸۱۷ - ۱۸۹۵) ۳۴۴ و بعد
فولکلت، یوهانس (۱۸۴۸ - ۱۹۳۰) ۳۵۹
فویرباخ (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) ۲۸۷ - ۲۹۵، ۳۰۴ و بعد،
۳۰۷، ۳۲۰، ۳۴۵
- واشتیرنر ۲۹۶
- وانگلز ۳۰۷ و بعد
- ومارکس ۲۹۴، ۳۰۱ و بعد، ۳۰۸؛ هگل ۲۸۸ و بعد
فهم: شوپنهاور ۲۶۵؛ فیثته ۶۳؛ وونت ۳۷۴؛ هگل
۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۷ و بعد
- در تاریخ: دیلتای ۳۶۳ به بعد
- علمی: هگل ۱۸۴
فیزیک: کسیرر ۳۶۰؛ نیز ← ۲۴۶ و بعد، ۲۵۵، ۳۴۶،
۳۶۵، ۳۶۸، ۳۸۰
- تجربی: شلینگ ۱۱۶، ۱۴۷؛ هگل ۲۰۲
- ریاضی: ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۵
قوانین - ← طبیعت، قوانین
- نظری: شلینگ ۱۰۴، ۱۰۷؛ هگل ۲۰۲؛ فیزیکولوژی
۳۶۲ و حاشیه، ۳۷۳
فیثته، ایمانوئل هرمان (۱۷۹۶ - ۱۸۷۹) ۲۵۸
فیثته، ی. گ. (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴) ۱۶ به بعد، ۲۳ - ۳۱،
۳۳ به بعد، ۳۷، ۳۹ - ۴۳، ۴۲، ۱۰۴، ۱۰۲
۱۰۸، ۱۱۲، ۱۷۹، ۲۵۸، ۳۷۱، ۴۱۰ - ۴۱۳،
۴۲۹
نقد اشلایر ماخر بر: ۱۵۷ و بعد
نقد شلینگ بر: ۱۰۳، ۱۱۰ به بعد، ۱۲۲، ۱۲۶،
۱۴۲ و بعد، ۱۵۰
نقد شوپنهاور بر: ۲۵۹ به بعد، ۲۸۲
نقد هگل بر: ۵۸، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۴۰
فیشر، کونو (۱۸۲۴ - ۱۹۰۷) ۲۴۲
قاعده حق: فیثته ۷۹
قانون (حقوق): مارکسیسم ۳۰۴، ۳۱۴، ۳۱۶ به بعد،
۳۲۰؛ هگل ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۴۱؛ نیز ← ۲۴۱

شلینگ ۱۱۴ و بعد، ۱۴۰، ۱۴۳؛ شوپنهاور
۲۴۱، ۲۶۳-۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۰؛ فریس ۲۴۶
و بعد؛ فیشته ۴۰، ۴۳ و بعد، ۴۹-۵۵، ۵۶ به
بعد، ۷۰، ۷۳ و بعد، ۸۵ و بعد، ۹۰ و بعد؛ کراوزه
۱۵۲ و بعد؛ هر بارت ۲۴۷، ۲۵۲؛ هگل ۴۰،
۱۶۶ و بعد، ۱۷۱، ۱۹۱، ۲۱۷، ۲۳۴؛ یاسپرس
۴۱۷ و بعد؛ نیز ← ۲۰ به بعد، ۳۳، ۳۶، ۳۹ و بعد،
۶۲، ۱۶۳ حاشیه، ۲۵۸، ۳۰۰، ۳۴۵، ۳۴۷،
۳۵۳-۳۶۱، ۳۶۸، ۳۷۵ حاشیه، ۴۱۰، ۴۱۳،
۴۲۷

فلسفه سنجشگری :- شلینگ ۱۰۹، ۱۲۹ و بعد،
۱۴۳؛ فیشته ۲۰ و بعد، ۲۸، ۴۳ و بعد، ۵۰-۵۳،
۵۵، ۶۲، ۶۶ به بعد، ۷۰، ۷۳، ۸۷ و بعد؛ هگل
۲۳، ۲۴، ۱۷۰ و بعد، ۱۹۱ و بعد؛ نیز ← ۲۴۶ به
بعد، ۲۵۵

کالیکس ۲۲۲
کالینگود، رابین جورج (۱۸۸۹-۱۹۴۳) ۲۵
کپنهاگ ۳۲۸ و بعد، ۳۸۴
کتاب مقدس: هگل ۱۶۶
کذب ۲۵۵ و بعد
کراوزه، کارل کریستیان فریدریش (۱۷۸۱-۱۸۳۲)
۱۵۲ و بعد

کراوس، اسکار (۱۸۷۲-۱۹۴۲) ۳۷۶، ۴۲۰
کردوکار: اوپکن ۳۷۷؛ کسیر ۳۶۰
- اخلاقی ۳۸، ۵۰ و بعد، ۵۷، ۶۵، ۹۷
- بیکران ۳۸، ۵۵ به بعد، ۶۵، ۹۹
- خود خویش ۵۲-۵۹؛ کانت ۳۳
- من ۵۵-۶۱

کروچه، بندتو (۱۸۶۶-۱۹۵۲) ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۷۶
کسیر، ارنست (۱۸۷۴-۱۹۴۵) ۳۵۹ و بعد
کشاکش ← جنگ
کشش ووازنش ۱۱۹، ۲۶۹
کل: کی برکه گور ۳۳۱ و بعد
کلاسیک، هنر ۲۳۰-۲۳۲
کلمه الاهی: شلینگ ۱۳۳؛ فیشته ۹۷؛ هگل ۱۸۹
کلن ۳۷۵، ۳۰۰

۴۲۳، ۳۷۸، ۳۷۶، ۳۶۳، ۳۶۱

- اخلاقی: کی برکه گور ۳۳۳
- اخلاقی جهانی ۴۱، ۱۵۱، ۲۲۲، ۲۹۷، ۳۳۴،
۳۲۸، ۳۹۰
- طبیعی: کی برکه گور ۳۳۳
- عقلی ۱۲۴
فرمانروایی :- ۱۱۴
قدرت: نیچه ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۰۱ به بعد
- سیاسی: فیشته ۸۲
قدیس ۳۹۰ حاشیه
قرارداد: هگل ۲۰۵ و بعد
- اجتماعی: بادر ۱۵۱؛ فیشته ۸۰
قربانی ۲۳۵؛ هگل ۲۳۱
قرن بیستم، فلسفه ۴۰۷، ۴۱۳ و بعد، ۴۱۷
قرن نوزدهم، فلسفه ۱۴، ۳۸۹ و بعد، ۴۱۰، ۴۱۲ به بعد
قرون وسطا: مارکس ۳۱۸، ۳۲۱؛ نیز ← ۲۹
قصد (نیت) و اخلاق: نیچه ۳۹۱؛ هگل ۲۰۸ به بعد
قطبیت نیروها: شلینگ ۱۲۰ و بعد
قوای فکری ۲۵۱
قهرمان (قهرمانی): کی برکه گور ۳۳۳ و بعد
قیاس وجود ۱۰۱، ۳۶ به بعد

کاتولیک، مذهب ۱۵۱
کاتولیکی، آیین ۳۱، ۴۶، ۲۹۴، ۳۱۶، ۳۳۵ و بعد، ۳۴۰،
۳۷۹ و بعد؛ هگل ۱۶۷، ۱۸۷
کار: مارکس ۳۰۲، ۳۱۸-۳۲۱؛ هگل ۲۰۴، ۲۱۱؛ نیز
← کردوکار انسانی
- انسانی: مارکس ۳۰۲، ۳۱۰، ۳۲۰
کارناپ، رودلف (۱۸۹۱-۱۹۷۰) ۲۶ و حاشیه، ۳۸۴
حاشیه
کاروس، گوستاو (۱۷۸۹-۱۸۶۰) ۱۵۱
کافر کیشی: شلینگ ۱۴۶ و بعد؛ نیز ← ۲۸۶، ۳۳۲
کالونی، نظریه ۱۴۱
کامجوی ۳۵۷ حاشیه
کانت، ایمانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۴) ۱۶-۲۱؛ اشلاپر-
ماخر ۱۵۴، ۱۵۷ و بعد، ۱۶۰؛ افلاطون ۳۵۵؛

- کلوتنگن، یوزف (۱۸۱۱ - ۱۸۸۳) ۳۷۹
 کلی: کی یر که گور ۳۲۷، بعد، ۳۳۱، بعد، ۳۳۴، هگل
 ۴۰، ۱۷۳، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۳۴ به بعد
 - تشخیص یافته ۲۲۴
 - وجزنی: اشلاير ماخر ۱۶۲؛ شلینگ ۱۱۶، ۱۲۹؛
 کی یر که گور ۳۲۷، بعد، ۳۳۱، بعد؛ هگل ۱۸۹،
 ۱۹۸ به بعد، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۳۴، بعد؛ نیز
 ← ۳۷۶
 کلیت بخشیدن: کی یر که گور ۳۲۸، ۳۳۴
 - مشخص ۲۱۲
 کلیسا: هگل ۲۳۸، ۲۴۱؛ نیز ← ۳۳۰
 کلیسا و دولت ۱۵۱، ۱۶۱
 کلیسای مسیحی: هگل ۱۶۶
 کمال مطلق: هگل ۱۸۷
 کمونیست، حزب ۲۹۹، بعد، ۳۱۹، بعد، ۳۲۳، بعد
 کمونیسم، مارکسیسم ۳۰۳، بعد، ۳۱۷، بعد، ۳۲۰، بعد،
 ۳۳۲؛ نیز ← ۲۹۹، ۲۹۶
 - آغازین ۳۱۷، بعد، ۳۲۰، ۳۲۲
 کنت، اگوست (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) ۴۱۴، ۱۴
 کنجکاوی: فیخته ۷۷
 کوپرنیکی، انقلاب ۱۶
 کورت، ا. ۴۲۷، حاشیه
 کوشش: شلینگ ۱۲۳ - ۱۲۶؛ شوپنهاور ۲۶۹ به بعد،
 ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۹؛ فیخته ۶۴؛ کی یر که گور
 ۳۳۷، بعد
 کوشش باوری: اویکن ۳۷۷
 کولریج درباره شلینگ ۱۵۳
 کونیگسبرگ ۲۴۲، ۲۴۷
 کوهن، هرمان (۱۸۴۲ - ۱۹۱۸) ۳۵۴ به بعد، ۴۲۴
 کیفر: هگل ۲۰۵، بعد
 کیل ۲۸۴، ۳۶۱
 کی یر که گور، سورن (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) ۲۵، ۱۰۶،
 ۱۴۴، ۱۵۳، ۳۲۶ - ۳۴۱، ۴۱۲، حاشیه
 گانس، ادوارد (۱۷۹۸ - ۱۸۳۹) ۲۴۱
 گرابمن، مارتین (۱۸۷۵ - ۱۹۴۹)
- گرانی (نقل): شلینگ ۱۱۷، ۲۶۹، ۲۷۵، بعد
 گزارشی به روشنی آفتاب (فیخته) ۴۵
 گزاره ها در ذات خویش ۲۵۶، بعد
 گزاره های تحلیلی و ترکیبی ۲۵۵
 گزاره های بنیادی فلسفه: شلینگ ۱۰۸؛ فیخته ۴۸-۵۱،
 ۵۵
 گزینش: شلینگ ۴۱، ۱۳۹، بعد؛ کی یر که گور ۳۲۶،
 بعد، ۳۳۲، بعد، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۱
 سرشت انسانی و: ۱۳۹، بعد، ۲۵۲، حاشیه، ۲۵۸،
 ۲۷۹
 گزین گو بهایی درباره دین و خدا/باوری عقلی (فیخته)
 ۸۵
 گناه ۳۲۳؛ کی یر که گور ۳۳۳، بعد، ۳۳۸، بعد
 گنوسی، اندیشه: شلینگ ۱۴۷، بعد
 گواهی نیک بودن: فیخته ۷۶
 گوئرتل، کنستانتین (۱۸۳۶ - ۱۹۲۸) ۳۷۹
 گوئبورگ ۳۶۰
 گوئنگن ۲۴۷، ۳۶۸، ۳۷۶، ۴۲۱
 گوته، یوهان ولفگانگ (۱۷۴۹ - ۱۸۳۱) ۳۱
 گوئیک، معماری ۲۳۲
 گورگیاس (افلاطون) ۲۲۲
 گوهر ۱۵۲، ۳۱۳، ۳۲۶؛ اسپینوزا ۱۰۹ و بعد، ۱۱۴؛
 نیچه ۳۹۹، ۴۰۱؛ هربارت ۲۴۹، بعد؛ هگل
 ۳۴۷، بعد؛ هگل ۱۹۴، بعد؛ نیز ← ۹۰ و بعد،
 ۲۵۷، ۳۵۱، ۳۶۰
 - اخلاقی: هگل ۲۱۰، بعد، ۲۱۲، ۲۲۶
 - بیکران ۱۱۰، ۱۱۴
 - روان همچون: ۲۵۰، ۳۷۰، ۳۷۲، بعد
 - قانون ۳۴۷
 من همچون - ۳۵۱، حاشیه، ۳۹۹، ۴۲۲
 - وهستی: ۱۴۰ به بعد؛ شلینگ ۱۳۸؛ هگل ۱۹۴
 و بعد
 گورس، یوهان یوزف فن (۱۷۷۶ - ۱۸۴۸) ۱۵۰
 گوشل، کارل فریدریش (۱۷۸۴ - ۱۸۶۱) ۲۴۲
 گوشه نشینی: شوپنهاور ۲۷۸ - ۲۸۱، ۲۸۴، بعد؛ نیچه
 ۳۸۳، ۴۰۲؛ نیز ← ۲۸۷، ۲۹۷

- ویندلیاند ۳۵۶، ۳۵۹: هر بارت ۲۴۸، ۲۵۰
وبعد: هرمان ۴۲۴ وبعد: هگل ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۱
وبعد، ۱۹۹، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۸۹، ۳۶۳ حاشیه:
هوسرل ۴۲۲: یاسپرس ۴۱۷ وبعد: نیز ۱۴-
۱۶، ۲۵، ۲۶ حاشیه، ۳۱ حاشیه، ۳۶، ۲۹۰،
۴۲۸، ۳۶۵
- استنتاجی: شلینگ ۱۴۵ وبعد: نیز ← ۴۲۷، ۳۷۲
- استقرايی ۲۸۳، ۳۶۶ به بعد، ۳۸۱، ۴۱۲ وبعد،
۴۲۹
- ایدۀ باورانه ۱۶ به بعد، ۲۰-۲۳، ۵۵، ۵۷ حاشیه،
۶۶ و ← ایدۀ باوری متافیزیکی
زنده شدن دوباره: ۳۶۶-۳۸۰
علم و: ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۶۶ وبعد، ۳۷۴ وبعد
ماخ، ارنست (۱۸۳۸-۱۹۱۰) ۳۵۰-۳۵۲
ماده: هر بارت ۲۵۳
- باوران ۳۴۵ به بعد، ۳۴۹: شلینگ ۱۱۹، ۱۲۳:
شوپنهاوئر ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۷
- باورانه، مفهوم- تاریخ: مارکس ۳۰۴ وبعد، ۳۱۰
وبعد، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲ به بعد
- باوری: انگلس ۳۰۳، ۳۰۷ وبعد: فویرباخ ۲۹۴،
۳۰۴، ۳۰۷: مارکس ۳۰۷ وبعد، ۳۱۳، ۳۲۳،
۳۲۵: نیز ← ۴۹، ۱۴، ۴۹، ۱۱۸، ۳۵۳، ۳۶۶
به بعد، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۳، ۴۱۴
- باوری دیالکتیکی: فویرباخ ۲۹۸: مارکسیسم
۳۱۴، ۳۰۸
- باوری غیر دیالکتیکی: ۳۴۴-۳۵۲
گشت جاودانه: انگلس ۳۲۲: نیچه ۴۰۴ به بعد،
۴۰۸ به بعد
- ی، کاربرد ادشياء: فیشته ۸۰: هگل ۲۰۴
ماربورگ، مکتب ۳۵۴-۳۵۶، ۳۶۰
مارتی، آنتون (۱۸۴۷-۱۹۱۴) ۴۲۰
مارتین، ژاک (۱۸۸۲-۱۹۷۳) ۳۸۰
ماشینی شدن ۳۱۹
مارکس، کارل (۱۸۱۸-۱۸۸۳) ۴۲، ۲۴۳، ۲۹۸،
۲۹۹-۳۲۵، ۴۱۰ به بعد
- وفویرباخ ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۹
- گوتتر، آنتون (۱۷۸۳-۱۸۶۳) ۳۷۹
گیزر، یوزف (۱۸۶۹-۱۹۴۸) ۳۸۰
گیسن ۳۴۴
لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴) ۲۶۹، ۲۵۳، ۲۴۶
لانگه، آلبرت (۱۸۲۸-۱۸۷۵) ۳۴۵، ۳۵۸
لاهِ ۳۰۵
لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم (۱۶۴۶-۱۷۱۶) ۱۱۴
شلینگ و ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۴۹: نیز ← ۳۱، ۲۵۰
۲۵۷، ۲۷۱، ۲۸۵، ۳۷۱
لایزیگ ۴۳، ۲۵۷، ۳۴۹، ۳۵۹، ۳۶۷ به بعد، ۳۷۳،
۳۷۵، ۳۸۱، ۳۸۷
لذت باوری ۴۰۲
لندسبرگ ۱۵۴
لنین، ولادیمیر، ا. (۱۸۷۰-۱۹۲۴) ۳۵۱ وبعد
لوتر، مذهب: کی یرکه گور ۳۴۰: هگل ۱۸۷ حاشیه،
۲۳۸
لوتس ۴۲۷ حاشیه
لوتسه، هرمان (۱۸۱۷-۱۸۸۱) ۳۴۵، ۳۴۸-۳۷۲،
۳۷۵
لوگوس، هگل ← ایدۀ منطقی
لومبروزو، چزاره (۱۸۳۶-۱۹۰۹) ۳۴۵
لئونبرگ ۱۰۳
لوون، دانشگاه ۳۸۰
لئوی سیزدهم، پاپ ۳۸۰
لیبن، اتو (۱۸۴۰-۱۹۱۲) ۳۵۳
لیبیدو ۴۰۷
مابعدالطبیعه (متافیزیک): اشلایرماخر ۱۵۴، ۱۵۷
وبعد، ۱۶۲: یولتسانو ۲۵۷: دریش ۳۷۵:
شلینگ ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۸
وبعد، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۸: شوپنهاوئر
۲۶۷، ۲۸۳، ۲۴۶: فریس ۲۴۶: فیشته ۱۸،
۲۱، ۴۴، ۵۴، ۹۹، ۱۵۷: کانت ۱۶،
۲۰-۲۳، ۱۷۸ حاشیه، ۳۵۳، ۳۶۶، ۴۱۰: لانگه
۳۵۸: لوتسه ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۴: وونت ۳۷۴:

- و بعد: کانت ۱۹۱، ۲۰
 مکانیک ۱۱۸، ۲۰۲
 مکانیکی (مکانیکی انگاری): شلینگ ۱۱۸، ۱۱۵ و بعد:
 لوتسه ۳۹۶ به بعد، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۱۱، ۳۲۲؛ نیز ← ۱۹، ۲۸، ۷۱، ۱۹۶، ۳۴۵، ۳۷۵
 ملک تاگارت، ج. م. ا. (۱۸۶۶-۱۹۲۵) و بعد، ۲۳۷
 مکتب اتریشی ۴۲۰
 مکتب مدرسی (اسکولاستیک) ۱۴۱، ۱۴۴، ۳۷۹ به بعد
 ملت باوری (ناسیونالیسم): فیشته ۴۰، ۴۷، ۸۳ و بعد:
 نیچه ۳۸۸، ۴۰۶
 ملتها، حکم ۲۲۰، ۲۲۲
 ملتها، کنفدراسیون: فیشته ۸۴
 ملتها و تاریخ: هگل ۲۱۹ و بعد
 من: شلینگ ۱۰۳ و بعد، ۱۰۷ و بعد، ۱۲۱ به بعد، ۱۲۶ به
 بعد: فیشته ۵۰، ۸۱، ۸۷ و بعد، ۹۲ و بعد: هیوم
 ۵۳ و بعد: نیز ← ۱۵۲، ۲۵۴، ۳۵۱ حاشیه،
 ۳۹۹، ۴۲۸
 - آفریدگار: فیشته ۵۵؛ نیز ← ۲۸ و بعد
 - انسانی ۱۲۰ و بعد: نیز ← من محدود
 - ایده آل: هگل ۱۸۶ و بعد
 - برین: فیشته ۱۷، ۲۸، ۵۱، ۵۵، ۶۷، ۸۸؛ کانت
 ۱۷، ۵۳ و بعد، ۶۷، ۸۷؛ هوسرل ۴۲۲ و بعد
 - تجربی ۷۶ و بعد، ۱۰۸
 - در مقام روح: فیشته ۷۲؛ نیز ← خویش در مقام
 روح
 - فردی: اشتیرنر ۲۹۷؛ فیشته ۵۵، ۶۲، ۱۰۹
 گوهر روحانی - ← خویش در مقام روح
 - محدود ۲۸، ۳۶، ۵۷، ۱۶۱، ۲۹۷؛ شلینگ ۱۰۸،
 ۱۱۰، ۱۳۶؛ فیشته ۶۱ و بعد، ۶۵ به بعد، ۷۸
 و بعد، ۸۸، ۹۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۹؛ هگل ۱۸۷،
 ۱۸۹، ۲۲۶
 - مطلق: شلینگ ۹۹ و بعد، ۱۱۰؛ فیشته ۱۷ و بعد،
 ۲۱، ۳۲ و بعد، ۳۷، ۳۹، ۵۱-۵۵، ۵۶ به بعد، ۶۰
 به بعد، ۶۵-۶۸، ۷۴ و بعد، ۷۷ و بعد، ۸۱، ۸۷
 و بعد، ۹۲ و بعد، ۹۹، ۱۱۰
 - ناب ۳۲ و بعد: فیشته ۵۱-۵۷، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۶
 - ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۷۱ به
 بعد، ۲۰۰؛ فیشته ۶۲ به بعد، ۷۸ و بعد، ۸۸ و بعد،
 ۹۶ و بعد: هگل ۱۷۳ و بعد، ۱۸۸ و بعد، ۱۹۱،
 ۱۹۳ و بعد، ۱۹۶ به بعد، ۱۹۹-۲۰۱، ۲۰۳
 فرایند: هگل ۲۱۶، ۲۲۲ به بعد، ۲۲۲ و بعد، ۲۳۹ و
 بعد، ۲۴۹، ۳۰۶
 - منطقی ۲۵۷
 - ناهشیار: فن هارتمان ۲۸۶؛ نیز ← خواست
 ناهشیار
 - همچون خدا ۱۸۹
 - همچون روح ۲۹۸؛ مارکس ۳۰۶ و بعد: هگل ۱۷۲،
 ۱۷۴، ۱۸۷ به بعد، ۱۹۸ به بعد، ۲۰۲ به بعد،
 ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۹۲
 - همچون زندگانی: هگل ۱۹۸ به بعد
 مطلقیت: شلینگ ۱۳۴، ۱۵۹
 معماری ۲۳۱ و بعد، ۲۷۷
 معمای جهان (هگل) ۳۴۷ به بعد
 معنا (درونه): بولتسانو ۲۵۶؛ دیلتای ۳۶۴؛ هوسرل
 ۴۲۱ و بعد
 معنوی، علوم - علوم معنوی
 مفز، آوناریوس ۳۵۰؛ فوگت ۳۴۴
 مضامین ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۶۹
 مفهوم ۲۵۱، ۲۵۶، ۳۴۶، ۳۵۱، ۴۱۹، ۴۲۱؛ انگلس
 ۳۰۸؛ شلینگ ۱۴۲ و بعد، ۳۲۶؛ شوپنهاور
 ۲۶۳ و بعد، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۷؛ فیشته ۶۳؛
 هگل ۱۷۶، ۱۹۵ و بعد
 - وجود: هگل ۱۹۲؛ هیدگر ۴۲۵
 مفهومی، اندیشه ۲۶۸، ۲۹۰؛ اشلایر ماخر ۱۵۶، ۱۵۹؛
 شلینگ ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۳۱ و بعد، ۱۴۲،
 ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۹؛ هگل ۳۰، ۳۲ به بعد، ۱۶۶،
 ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۶ به بعد، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۵
 و بعد، ۳۷۷
 مقولات ۱۲۳، ۱۹۱، ۲۵۰، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۷۵ حاشیه،
 ۴۰۰؛ فیشته ۶۰؛ هارتمان ۴۲۴ و بعد، ۴۲۸؛
 هگل ۱۷۷، ۱۹۴ و بعد، ۴۲۴ به بعد
 مقولات سنجشگری عقل تاریخی: دیلتای ۳۶۱، ۳۶۳

وبعد، ۸۷، ۸۹: هر بارت ۲۵۰: هوسرل ۴۲۲
 منتسکیو، شارل دو (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵)
 منچستر ۳۰۳
 منطق: بولت نو ۲۵۴ - ۲۵۷
 - اندیشه ناب: کوهن ۳۵۴
 - برین ۱۹۱
 روانشناسی و: ۲۴۷ حاشیه، ۲۵۵ وبعد
 رومانیکها و: ۳۲ وبعد
 - صوری: بولت نو ۲۵۵: فیشته ۵۹ به بعد: هگل
 ۱۸۸
 - علوم ۳۶۰
 قوانین: - نیجه ۳۹۹: وایهینگر ۳۵۸
 گوهر - ۱۹۴ وبعد
 ماهیت: - ۱۷۵، ۱۷۰ وبعد، ۱۷۸، ۲۲۳
 - مفهوم ۱۹۵ وبعد
 - هستی: هگل ۱۹۴
 - هگلی ۳۲ وبعد، ۱۹۱ - ۱۹۷، ۲۴۳ وبعد:
 شوپنهاور ۲۶۳: لوتسه ۳۷۲: هر بارت ۲۴۸
 وبعد: هوسرل ۴۲۱، ۴۲۳: نیز ← ۳۵۶، ۳۵۴
 ۳۵۷ حاشیه، ۳۵۸
 موجود عقلانی محدود: فیشته ۷۴، ۹۰
 موسیقی: شوپنهاور ۲۷۷، ۲۸۵: نیجه ۳۸۱، ۳۸۳
 ۳۸۸: نیز ← ۲۳۱ وبعد، ۳۶۱
 مولشوت، یاکوب (۱۸۲۲ - ۱۸۹۳) ۳۴۴
 مونادها ۲۴۹ وبعد، ۲۵۷ وبعد، ۳۷۱
 مونستر، اسقف ۳۳۰
 مونستر برگ، هوگو (۱۸۶۳ - ۱۹۱۶) ۳۵۷ وبعد
 مونیخ ۱۰۵ وبعد، ۱۵۰ وبعد، ۳۴۹
 مهان، اخلاق: نیجه ۳۹۱ وبعد
 میانجیگری: هگل ۱۹۵
 میانکنش: لوتسه ۳۷۰
 میانمایگی: نیجه ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۱ وبعد
 میشله، کارل لودویگ (۱۸۰۱ - ۱۸۹۳) ۲۴۲
 میثوت، آلبر (زاده ۱۸۸۱) ۲۸۰
 میل: شوپنهاور ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۴ - ۲۷۷، ۲۷۹ وبعد:
 فیشته ۶۱، ۶۵ وبعد، ۷۱: هگل ۱۸۵: نیز ←

۲۵۲، ۲۵۱، ۱۳۸ حاشیه
 میل باطنی و اخلاق: هگل ۲۰۸
 میل باطنی و دلیستگی: فیشته ۵۰ وبعد
 میلیتس، بارون فن ۴۳
 مینروا، جفد ۴۲، ۲۱۵
 نااندازی، هستی: هارتمان ۴۲۵
 نابرداری ۱۵۲
 ناپایدار: شوپنهاور ۲۶۶: نیز ← شیء در ذات خود
 ناپلئون اول، امپراتور (۱۷۶۹ - ۱۸۲۱) ۴۱، ۱۵۵
 ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۰ وبعد، ۲۶۰
 ناتوانی طبیعت: هگل ۲۰۰
 ناتورپ، پاول (۱۸۵۴ - ۱۹۲۴) ۳۵۵، ۳۵۴ وبعد، ۴۲۴
 نازسم ← سوسیالیسم ملی
 نازسم و نیجه ۳۹۳، ۴۰۶
 ناسازهای بی نهایت (بولتسانو) ۲۵۵
 نام انگاری ۲۹۸
 نامیرایی روح: ۲۴۳ وبعد، ۲۵۴، ۲۵۷ وبعد، ۲۸۱
 ۳۴۷، ۳۶۸، ۴۰۵
 ناهشیار: فن هارتمان ۲۸۵ وبعد
 نبوغ: اشلایر ماخر ۱۶۱، ۲۷۵ وبعد: شلینگ ۱۲۷
 ۱۲۹ وبعد: نیجه ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۹
 نژاد انسانی: کی پرکه گور ۳۳۱
 نسبت: شوپنهاور ۲۷۶: هر بارت ۲۴۹، ۲۵۱: هگل
 ۱۹۴
 نسبیت باوری: نیجه ۳۸۶، ۴۰۰
 نسبیت باوری تاریخی: دپلتای ۳۶۴
 نظری، فلسفه: اوپکن ۳۷۶: کی پرکه گور ۳۲۷، ۳۳۵
 وبعد: هگل ۱۷۰، ۱۷۸، ۲۲۷، ۲۳۶ به بعد
 نظریه عین ها: مایونگ ۴۲۰
 نظریه متناظر دانش ۱۱۴
 نفرت ۲۷۸، ۴۱۹
 - مهر آمیز: کی پرکه گور ۳۳۹
 نفسانی ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۳۲ وبعد
 نفس کوشای اخلاقی ← کردوکار اخلاقی
 نفی: هگل ۱۷۲ وبعد، ۱۷۸ وبعد، ۱۸۶، ۲۰۵ وبعد،

- نیکولاس کوزایی (۱۴۰۱ - ۱۴۶۱) ۱۴۹ حاشیه
 نیکی ← خیر
 نیوتن (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷) ۱۲۱، ۲۴۶، ۲۶۰
 نیویورک ۳۰۵
- ناردر، جیمز (۱۸۴۳ - ۱۹۲۵) ۳۷۲
 وازنش و کشش ۱۱۹، ۲۶۹
 واقع باوری (واقع انگاری): مارکسیسم ۳۲۵؛ هارتمان ۴۲۴
 واقعیت بنیادین (نخستین): فویرباخ ۳۰۷، ۲۹۳، ۲۹۰
 مارکسیسم ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۰
 واگنر، رودلف ۳۴۴
 واگنر، ریشارد (۱۸۱۳ - ۱۸۸۳) ۳۸۲، ۲۸۵، ۳۸۵
 وایبورگ ۴۲۱
 وایسه، کریستیان هرمان (۱۸۰۱ - ۱۸۶۶) ۲۵۷
 وایمار ۲۶۶
 وایهینگر، هانس (۱۸۵۲ - ۱۹۳۳) ۲۵۸، ۲۸۵
 ویر، ا. ه. (۱۷۹۵ - ۱۸۷۸) ۳۶۷
 وجدان ۲۵۲ حاشیه، ۲۵۴؛ فیشته ۶۹، ۴۰ به بعد، ۷۵ -
 ۷۸؛ نیچه ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۹۴
 وجود ← هستی
 وجود: فیشته ۹۱ - ۹۷، ۹۵ به بعد، ۱۰۱ به بعد؛ نیچه ۳۹۸
 و بعد، ۴۰۵؛ هگل ۱۸۰، ۱۹۲ - ۱۹۴، ۲۲۵،
 ۲۳۲، ۲۵۷؛ هیدگر ۴۲۲، ۴۲۵؛ و بعد؛ یاسپرس
 ۴۱۷ به بعد
 - اندامی: شلینگ ۱۱۸ به بعد
 - مطلق: فیشته ۹۳ به بعد، ۹۸ - ۱۰۲
 - ناب ← فعل ناب
 - وشوند ۳۹۸، ۴۰۵
 وحدت غایی ← یگانگی آغازین
 وحدت وجود (همه - خدا انگاری): اشلایر ماخر ۱۶۲؛
 شلینگ ۱۳۶ به بعد، ۱۴۱، ۱۴۸ به بعد، ۱۵۱؛
 شوپنهاور ۲۸۲؛ فیشته ۱۰۱ به بعد؛ لوتسه
 ۳۷۲؛ نیچه ۴۰۵، ۴۰۸؛ هگل ۳۴۰ به بعد؛
 هگلیمان ۲۳۴، ۲۴۳، ۳۳۵؛ نیز ← ۱۵۱، ۲۵
 وحی (تجلی): شلینگ ۱۲۵، ۱۴۴ - ۱۴۷، ۱۵۰؛ فیشته
- ۲۰۹ به بعد؛ نیز ← ۴۱۹، ۱۸۶، ۶۰
 نفی نفی: مارکسیسم ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۲ به بعد؛ هگل
 ۱۷۸، ۳۰۸، ۲۱۱ به بعد
 نقاشی ۱۲۹، ۲۳۰ به بعد، ۲۷۷
 نلسون، لئونارد (۱۸۸۲ - ۱۹۲۷) ۲۴۷
 نماد: اشلایر ماخر ۱۵۹ به بعد، ۱۶۲؛ شلینگ ۱۱۷،
 ۱۲۹؛ کسیرر ۳۶۰؛ نیچه ۴۰۱؛ نیز ← ۳۲
 نمازخوانی: فیشته ۹۱
 نوافلاطونی: شلینگ ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۹
 نوپوزیتیویسم ۳۵۱، ۳۵۲ حاشیه، ۴۱۵ به بعد، ۴۱۸
 نور: شلینگ ۱۱۹، ۱۳۸؛ فیشته ۹۷
 نورمبرگ ۱۶۴ به بعد، ۲۸۹
 نوعها، ایده: شوپنهاور ۲۷۴ به بعد
 نوفریسیان، مکتب ۲۴۷
 نوکاتی، جنبش ۲۱، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۶۶، ۳۸۱
 ۴۱۱ به بعد، ۴۲۴
 نومبورگ ۳۸۱، ۳۸۵
 نومیدی: کی یرکه گور ۳۳۳ به بعد
 نووالیس (فریدریش لئوپولد فرایهر فن هاردنبرگ،
 ۱۷۷۲ - ۱۸۰۱) ۲۶، ۲۸ به بعد، ۴۶ حاشیه،
 ۱۰۴
 نهاد، هم نهاد، برابر نهاد ← دیالکتیکی، روش
 نهفتگی و علیت ۲۲، ۲۰۰
 نیایش، آیین: هگل ۲۳۴، ۲۳۷
 نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) ۲۳، ۲۸۵،
 ۳۴۱ حاشیه، ۳۵۹، ۳۸۱ - ۴۰۹، ۴۱۱ به بعد
 - وشوپنهاور ۳۸۳، ۳۸۷ به بعد، ۳۹۷
 - و نازیسم ۳۹۳، ۴۰۶
 - نقابهای ۳۸۵ به بعد
 نیرو: شوپنهاور ۲۶۹، ۲۷۵؛ فیشته ۶۵؛ هگل ۱۹۴
 به بعد؛ ماده باوران ۳۴۵ به بعد؛ نیز ← ۳۹۸،
 ۴۰۰
 نیروهای طبیعی ۱۱۷ - ۱۲۱
 نیروی بخار ۳۱۹
 نیست انگاری جهان: اشلایر ماخر ۱۵۹؛ شلینگ ۱۳۷
 نیستی: شلینگ ۱۴۱؛ هگل ۱۳۴، ۱۸۰، ۱۹۳ به بعد

هستی (وجود) ۲۹۰، ۲۲۴ و بعد، ۴۲۸؛ شلینگ ۱۰۶، ۱۰۹ و بعد، ۱۳۸، ۱۴۲ و بعد، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۳، ۳۲۶؛ شوپنهاور ۲۷۸، ۲۸۳؛ کی یرکه گور ۳۲۶، ۳۳۷ و بعد؛ هارتمان ۴۲۵، ۴۲۷؛ هوسرل ۴۲۲ و بعد؛ هیدگر ۴۲۶ و بعد؛ یاسپرس ۴۱۶ و بعد

خداوند: فیشته ۹۵، ۹۷، ۱۰۱ و بعد

هستی داری اصیل: کی یرکه گور ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۴۱
هستی شناسی: هارتمان ۴۲۴ و بعد
هستی شناسیک، برهان ۳۷۱ حاشیه

هگل، ارنست (۱۸۳۴ - ۱۹۱۲) ۳۴۶، ۳۷۵، ۴۱۶
هگل، گئورگ، ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۱۲۲، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۳، ۲۴۲ و بعد، ۲۴۹، ۲۵۷ به بعد، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۷، حاشیه، ۳۴۵، ۳۶۳ حاشیه، ۳۷۱، ۳۷۷

وروسو ۱۶۳، ۲۱۳؛ شلینگ ۱۱۶ حاشیه، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۱ به بعد، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۲۷، ۳۲۶؛ شوپنهاور ۲۵۹ به بعد، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۶؛ فیشته ۱۷۹ و بعد، ۲۰۱، ۲۱۴؛ فویرباخ ۲۸۹ و بعد، ۲۹۳؛ کانت ۲۰۶؛ کی یرکه گور ۳۲۶ و بعد، ۳۲۸ و بعد، ۳۳۱ و بعد؛ مارکس ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۱ به بعد، ۳۰۶ به بعد، ۳۱۴، ۳۱۷؛ نیچه ۳۹؛ هولدرین ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶

سیستم: شلینگ ۱۰۶، ۱۴۲؛ فویرباخ ۲۸۹ و بعد، ۲۹۲ به بعد؛ کی یرکه گور ۳۲۶ - ۳۲۹، ۳۳۵؛ نیز ← ۱۸۰ به بعد، ۱۸۳، ۱۹۹، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۸۶، ۲۹۷

هگلیمان جوان ۲۹۸، ۳۰۰

- دست چپ ۲۴۲ و بعد، ۲۸۸، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۹ و بعد، ۳۰۳

- دست راست ۲۴۲ و بعد

همانستی، اصل شلینگ ۱۳۷، ۱۷۱؛ فیشته ۵۹ و بعد؛ هگل ۱۷۲

- با خدا ۸۹ و بعد

۸۶، ۴۴ و بعد؛ هگل ۱۶۷؛ نیز ← ۳۷۹

ورشو ۴۴

وظیفه ۱۸، ۳۹ و بعد، ۶۶، ۷۰، ۷۴ - ۷۸؛ کانت ۱۶۷، ۲۸۰؛ هگل ۱۶۸، ۲۰۹ و بعد، ۲۱۲؛ نیز ←

۱۵۷

ولف، کریستیان (۱۶۵۹ - ۱۷۵۴) ۳۱، ۴۳، ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۷۹

وورتمبرگ ۱۰۵، ۴۱۸

وونت، ویلهلم (۱۸۳۲ - ۱۹۲۰) ۲۸۵، ۳۵۸، ۳۷۳، ۴۱۲

ویتگشتاین، لودویگ (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) ۴۱۸ ویتبرگ ۴۳

ویلاموویتس مولندورف (۱۸۴۸ - ۱۹۳۱) ۳۸۲

زیلمن، اتو (۱۸۳۹ - ۱۹۲۰) ۳۷۹

وین: ۴۱۸، ۳۵۱ و بعد

ویندلبان، ویلهلم (۱۸۴۸ - ۱۹۱۵) ۳۵۶ و حاشیه و بعد، ۳۵۸ و بعد

هارتمان، ادوارد فن (۱۸۴۲ - ۱۹۰۶) ۲۸۵ به بعد

هارتمان، نیکولای (۱۸۸۲ - ۱۹۵۰) ۴۲۴ و بعد، ۴۲۷ هاروارد ۳۵۸

هاله، شهر ۱۵۴

هامبورگ ۳۰۵، ۳۶۰

هایدن، یوزف (۱۷۳۲ - ۱۸۰۹) ۲۷۷ حاشیه

هیوط انسان ۱۳۵ و بعد؛ شلینگ ۱۴۵، ۳۰؛ هگل ۲۳۴، ۲۳۸

- جهانی ۱۴۴، ۱۴۸؛ شلینگ ۱۳۴ به بعد، ۱۴۴، ۱۴۸؛ نیز ← ۲۰۲، ۱۵۱

- کیهانی ← هیوط جهانی

هراکلیتوس (حدود ۵۳۵ - ۴۶۵ ق.م) ۲۳۹

هربارت، یوهان فریدریش (۱۷۷۶ - ۱۸۴۱) ۲۴۷ -

۲۵۳، ۲۵۹ و بعد، ۳۷۱، ۳۷۸

هردر، یوهان گوتفرد (۱۷۴۴ - ۱۸۰۳) ۲۹

هرمس، گئورگ (۱۷۷۵ - ۱۸۳۱) ۳۷۹

هدف: دلتای ۳۶۴؛ شلینگ ۱۲۵

هستنده ۱۴۲، ۹۴ حایه

- درواهمانستی: هگل ۱۷۷، ۱۷۵ و بعد، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷ به بعد، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۵ و بعد
- مطلق: شلینگ ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۸ و بعد، ۱۶۷، ۱۹۱: هگل ۱۷۲ به بعد، ۱۷۵
- هملردی ۲۸، ۳۹۱
- همرخداد اعداد ۱۴۹ حاشیه
- همستیزی ۲۷۷: شلینگ ۱۳۸: شوپنهاور ۲۷۱
- هنهاد: شلینگ ۱۱۱ و بعد، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۴۸ و بعد: فیشته ۷۳ و بعد، ۷۷: هگل ۱۶۹ به بعد، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۰، ۳۰۹: نیز ← ۲۸۶، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۶۶، ۳۷۴، ۳۷۷
- و برابر نهاد: فیشته و هگل ۱۸۰: نیز ← دیالکتیکی، روش
- همه پرسى ۸۲
- همه چیز باشند ← اندر باش
- همروانگاری روانی - فیزیکی: فویرباخ ۳۶۷ و بعد هندسه ۲۶۳
- هندو ۲۳۵، ۲۸۰: شوپنهاور ۲۳۲
- هندی، هندیان: هگل ۲۳۰، ۲۳۲ حاشیه
- هنر ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۶: شلینگ ۱۹، ۲۸، ۴۱ و بعد، ۱۰۷ و بعد، ۱۲۶ - ۱۳۰، ۲۲۷: شوپنهاور ۲۷۴ به بعد، ۲۸۳: نیچه ۳۸۷ به بعد: هگل ۱۹، ۴۱، ۴۱ و بعد، ۱۶۵، ۱۸۰ و بعد، ۱۸۹، ۲۲۷، ۲۲۸ - ۲۳۲
- رومانتيك ۲۶، ۳۰: شلینگ ۱۰۴ و بعد
- زیبایی شناسی انواع -: شلینگ ۱۲۹: شوپنهاور ۲۷۶ و بعد: هگل ۲۳۰
- كلاسيك ۲۳۰ - ۲۳۲
- تاریخ - كلاسيك: هگل ۲۲۷ و بعد
- های زیبا: شوپنهاور ۲۷۶ و بعد
- ودین ۳۰، ۱۸۹، ۲۲۷ و بعد، ۲۳۰ به بعد، ۲۳۸
- هنرمند: شلینگ ۱۲۷، ۱۲۹ و بعد: شوپنهاور ۲۷۶
- هینیک، لتو بولدفن (۱۷۹۱ - ۱۸۶۶) ۲۴۱
- هوسرل، ادموند (۱۸۵۹ - ۱۹۳۹) ۲۵۷، ۴۲۰ - ۴۲۴
- هولدرلین (۱۷۷۰ - ۱۸۴۳) ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۶۳ و حاشیه، ۱۶۸
- هومر ۲۷۷ حاشیه
- هیچ انگاری (نهیلیسم) ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۲۳، ۴۲۱، ۴۹۸ (۱۹۷۶ - ۱۸۸۹) و بعد، ۴۲۶، ۴۲۹
- هیدلبرگ ۱۶۵، ۲۴۱، ۲۸۸، ۳۵۶ حاشیه، ۳۵۷، ۳۷۳، ۳۷۵
- هیولا های طبیعت: هگل ۲۰۰
- هیوم، دیوید (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) ۵۴
- یاخته (سلول) زنده: انگلس ۳۱۲
- یاسهرس، کارل (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹) ۵۱، ۳۸۷، ۳۴۱ و حاشیه، ۴۱۷ به بعد، ۴۲۹
- یاکوبی، ف. ه. (۱۷۴۳ - ۱۸۱۹) واشلایر ماخر
- یزدانخواست: شلینگ ۱۴۶
- یزدان شناسی: اشلایر ماخر ۱۵۸، ۱۶۱ و بعد: شلینگ ۱۴۷: فویرباخ ۲۹۲ - ۲۹۸، ۲۹۴ و بعد: فیشته ۸۶، ۹۷: کی برکه گور ۳۴۰: مارکس ۳۱۶: هگل ۲۴ به بعد، ۱۴۷ و بعد، ۱۶۶، ۲۱۹، ۲۳۷ و بعد: هگلها ۲۴۲ و بعد: نیز ← ۲۵۸، ۳۵۸، ۳۷۹
- یزدان شناسی آلمانی و ایده باوری ۲۳ - ۲۶
- یکپارچگی: شلینگ ۱۳۹: نیچه ۳۹۳، ۴۰۳
- یکتاپرستی ← یگانه پرستی
- یکتایی و بسیاری (یگانگی و چندگانگی): اشلایر ماخر ۱۶۲: شلینگ ۱۳۶: شوپنهاور ۲۸۰ و بعد: نیز ← ۲۵۰: نیز ← کلی و جزئی
- یکسانی یا همانستى مثالی و واقعی: شلینگ ۱۲۸، ۱۳۰
- یکه نگار ۳۵۷
- یگانگی [نوع بشر]: فویرباخ ۲۹۳ و بعد: فیشته ۷۲ و بعد، ۹۰ و بعد: هگل ۱۶۸، ۲۱۲، ۲۹۳: نیز ← ۱۵۲، ۳۷۴
- ازلی: نیچه ۲۸۷
- اجتماعی: فیشته ۴۰، ۸۴ و بعد، هگل ۱۸۹، ۲۱۲
- آغازین ۱۱۳، ۱۷۱

- در دولت ۲۹۳، ۲۱۲ و بعد
 - وناهمگونی: فویرباخ ۲۹۳
 یگانگی [یکتایی]: اشلایرماخر ۱۶۲؛ برادلی ۲۵۰؛
 فیثته ۹۹ به بعد؛ کی پرکه گور ۳۳۱؛ هگل
 ۲۳۴، ۲۳۰
 - با خدا: هگل ۱۶۸، ۱۸۷، ۲۳۳ به بعد؛ نیز ← ۳۵۹،
 ۳۶۸ حاشیه
 - بشریت ۱۵۲
 یگانه انگاری: هگل ۳۴۷ به بعد، ۴۱۴؛ نیز ← ۱۰۱،
 ۲۴۹، ۱۶۱ حاشیه
 یگانه پرستی ۲۳۵ حاشیه
 ینا: شلینگ ۱۰۴ و بعد؛ فیثته ۴۳ به بعد، ۸۸؛ هگل ۱۶۴،
 ۲۱۷، ۱۷۲، ۱۷۰ حاشیه؛ نیز ← ۲۴۶، ۱۵۰،
 ۳۶۰ ییل
 ۲۸۵، ۳۷۶، ۲۶۰
 یوآخیم فلورسی (ح- ۱۱۴۵-۱۲۰۲): شلینگ ۱۴۸
 یوپیتر (ژوپیتر)، پرستشگاه ۲۳۵
 یونان باستان: مارکس ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۸۷؛ نیچه ۳۸۸؛
 هگل ۲۹، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۳۰-۲۳۲؛ نیز
 ← ۳۶۲
 یونانی، فلسفه و اندیشه: شلینگ ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۳
 و بعد؛ نیچه ۳۸۱ به بعد؛ هگل ۱۶۴، ۱۶۶ به بعد،
 ۲۰۸، ۲۱۵ به بعد، ۲۲۸
 یهودا ۱۴۰، ۲۲۲ حاشیه
 یهودیان، یهودیت: هگل ۱۶۷ به بعد، ۲۳۳، ۲۳۵؛ نیز
 ← ۲۹۷ و بعد
 ییل ۳۶۰

FREDERICK CHARLES COPLESTON A HISTORY OF PHILOSOPHY VOLUME 7

دورهٔ نه‌جلدی تاریخ فلسفه، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

FICHTE TO NIETZSCHE TRANSLATED INTO PERSIAN BY DARYUSH ASHURI

جلد هفتم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌هایی از زمان فیشته تا نیچه مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: سیستم‌های ایده‌باورانهٔ پس-کانتی؛ فیشته؛ شلینگ؛ اشلایرماخر؛ هگل؛ واکنش در برابر ایده‌باوری؛ متافیزیکی؛ شوپنهاور؛ کی‌یر که‌گور؛ جنبش نوکانتی؛ نیچه.

Elmi Farhangi Publishing company
T E H R A N 2 0 1 1

(ISBN: 978-964-445-707-4(set)
ISBN: 978-964-445-802-6(vo.7)



9 789644 458026

قیمت شمیز: ۸۵۰۰۰ ریال
قیمت دوره شمیز: ۸۸۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰۰ ریال